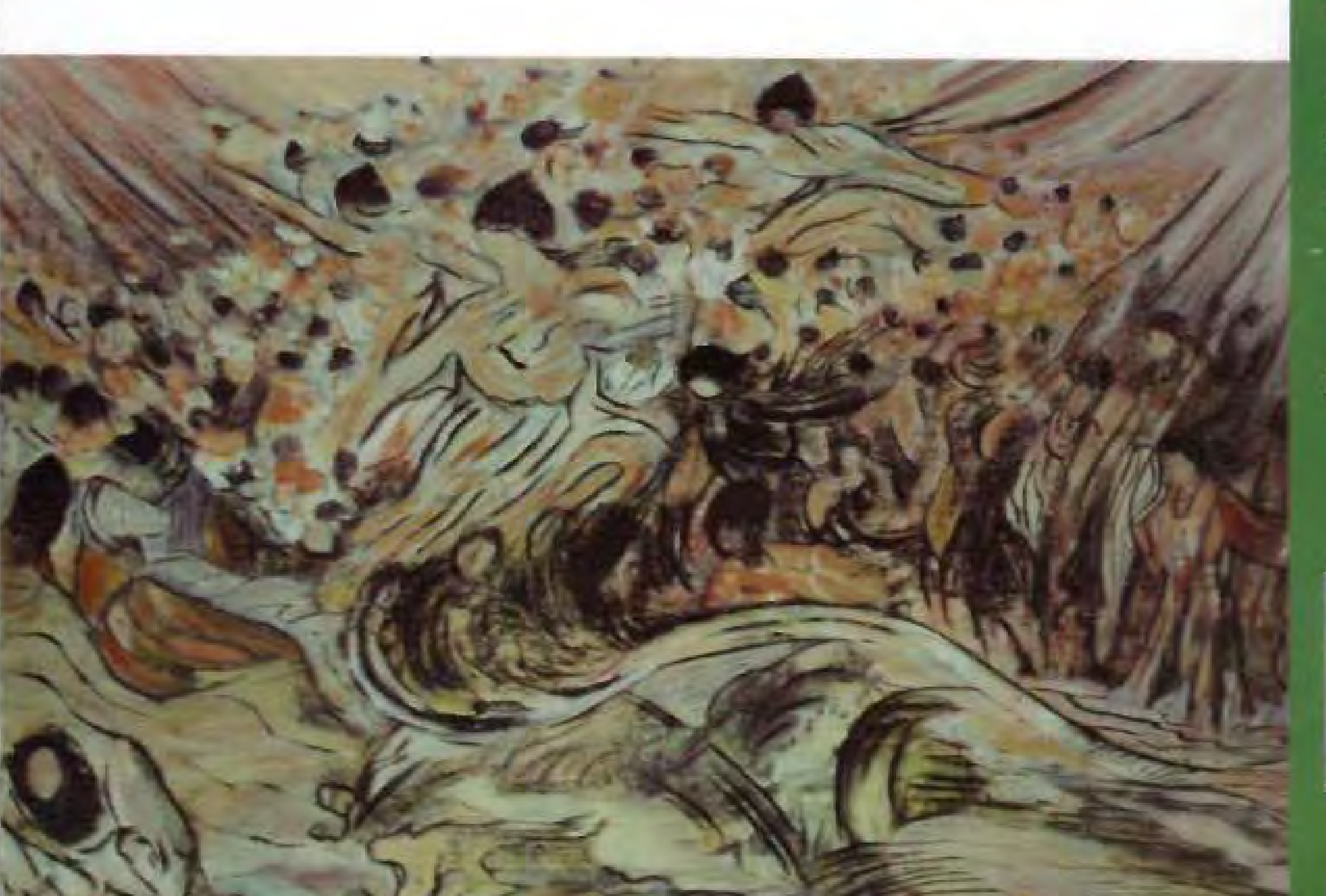
الدكتور محمد الشيخ

المغاربة والحداثة

قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية



المعرفة للجميع
34
سلسلة شهرية
10 دراهم

المعرفة للجميع – سلسلة شهرية

- العدد 34 -

مارس 2007

المغاربة والحداثة

قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية

بقلم : د. محمد الشيخ

منشورات رمسيس

السلسلة الشهرية
المعرفة للجميع

- العدد 34 -

مارس 2007

منشورات رمسيس

- العنوان: 2 زنقة ضاية عوة - رقم 2 - أكدال - الرباط.
- ما ينشر في هذه الدورية لا يعبر بالضرورة عن رأيها.
- ملف الصحافة رقم : **98/49**
- الإيداع القانوني رقم :**1998/162**

فهرس

تقديم

الدكتور محمد أندلسي

ترددت كثيرا في كتابة هذه المقدمة، ليس فحسب لأن مفهوم "المقدمة" ينطوي على إمكان إحداث توجيه ما للقارئ، فيشكّل بذلك تقييدا لحريته، ويحول دون احتكاكه المباشر مع النص الذي يصدّر له؛ وإنما أيضا بل وأساسا لأنّ الكتاب الذي بين يدي، قد يكون من طينة الكتب التي تنفر من انوصاد المقدّمات وانغلاقها. ربّما نظرا لطبيعة لغته البلاغية التي تجعل المعنى والدلالة قابلين للتناسل والتوالد. وإذا كنت قد قبلت المجازفة بكتابتها فلأنني أفترض أيضا، بأن المقدّمة قد تنطوي بدورها على "إمكان" قد يكون سندا مساعدا للقارئ، ليس فحسب على تفكيك شفرات الكتاب وإعادة تركيب رموزه، بل وتوليد "كتاب آخر" كامن في "الكتاب الأول"، وذلك باستشكال مفاهيمه وتصوّراته، أو بصرف عباراته، أو باستنطاق صمته، أو بالتفكير في لامفكّره. ذلك لأن القراءة الفعالة هي تلك التي لا تميّز بين النص وكاتبه، بل تعمل على إنتاج النص اللامكتوب والذي لا

يكون مجال الكتابة "الأصلية" إلاّ علامة عليه، وعرضا من أعراضه. إنها قراءة تحاول أن تنتج العملية الفعلية للكتابة ذاتها، والتي ليست هي عملية إظهار وتملّك المعنى الوحيد، وإنما عملية لتوليد الاستعارات وتفجير المعنى. يقول "رولان بارت" معرّفا فعل القراءة : "تأويل نص معيّن ليس هو إعطاؤه معنى، أقلّ أو أكثر تأسيسا، لكنه على العكس تماما، إنه تقدير من أي نمط من الكثرة هو مصنوع".

أهمية كتاب "المفكرون المغاربة والحداثة" تتمثّل بالدرجة الأولى في كونه يعيد قراءة "مسألة الحداثة" – التي يعتبرها الباحث بحق "قضية القضايا" في الفكر المغربي الحديث والمعاصر– من خلال وعلى ضوء قراءة الفكر الفلسفي المغربي لها. إنه إذن بمثابة "قراءة واصفة" un métadiscours تعمل على إعادة بناء ما تقرأه انطلاقا من مواده وعناصره، أي انطلاقا من إشكالياته ومفاهيمه وآلياته.

إنه من هذه الزاوية يعكس مجهودا فكريا تركيبيا، تطلّب من صاحبه الكثير من المثابرة وسعة الإطلاع والهجرة والترحال داخل نصوص غزيرة متنوّعة ومتغايرة، إنه مجهود يروم بناء تصوّرات ستة من كبار

مفكّري المغرب الحداثيين في أنساق، أرادها الباحث أن تكون "جامعة مانعة"، تجلي خصوصية وأصالة وفرادة كل مفكّر على حدة، وفي الوقت ذاته تبرز التقاطعات والالتقاءات، وأوجه التناظر والتشابه، الذي يصل أحيانا إلى حدّ التطابق بين بعض المواقف.

تعتمد "القراءة الواصفة"، من أجل بلورة تلك التصورات وصياغتها صياغة نسقية محكمة البناء، على آليتين رئيسيتين:

الآلية الأولى تتمثّل في محاولة استنطاق نصوص المفكّرين المغاربة من قضيتين أساسيتين هما: الموقف من التراث، والموقف من الحداثة. وهما قضيتان سيعمل الباحث على اختزالهما في ثنائية "الحداثة والتقليد"، أو"التراث والحداثة"، باعتبارها المسألة المحدّدة لخصوصية "إشكال الحداثة" كما انعكس في المشهد الفكري العربي الحديث، وهي أيضا الصيغة التي طرحت وتطرح بها في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر.

أمّا الآلية الثانية التي يعتمدها محمد الشيخ في قراءته ل "الحدث الفلسفي" عندنا، فتتمثّل في مفهوم الاختلاف. وهو أحد المفاهيم الرئيسة التي يوظّفها في مقاربة

موضوعه. ليس الاختلاف سوى إقرار بالتعدد ونبذ للتوحيد والاختزال. إذ يستحيل إدراك واستيعاب تصوّر الفكر المغربي، والفلسفي منه على الخصوص، لمسألة الحداثة، دون إيلاء الأهمية للتعدد الذي يخترق ذلك الفكر وينخره من الداخل.

فبالرغم من وحدة الإشكالية التي توطّر مواقف الفلاسفة المغاربة، إلا أن هناك اختلافا فيما بينهم غير قابل للاختزال، يطال المفاهيم والمواقف والمرجعيات.

فكل حديث عن "مسألة الحداثة" انطلاقا من مقولة "الواحد المتجانس"، الذي يلغي الاختلاف ويصادر التعدد، لا يعدو أن يكون حديثا لاهوتيا، ما دام ينظر إلى الحداثة من فوق، مجرّدا إياها عن تربتها الثقافية والقيمية، وسياقها التاريخي والاجتماعي.

وانطلاقا من هذه الآلية الثانية، أعني "آلية الاختلاف"، يجلي الباحث بعدا هاما ساهم به الفكر الفلسفي في المغرب في إغناء الثقافة العربية الحديثة واستشكالها. لقد استطاع هذا الفكر ورغم قصر عمره، وفي فترة زمنية تكاد تكون قياسية، أن "يوطّن في الثقافة المغربية" مفاهيم جديدة، وأن يخلخل قناعات راسخة، ويشقّ دروبا غير مسلوكة.

علـى هـذا الـنـحـو، أثـرى الأسـتـاذ الـعـروي الحداثـة المغربيـة المعـاصرة بسلسلـة من المفـاهيم : كمفـهـوم الأدلوجـة، والطـوبى، والحـرية، والدولـة، والعقلنـة، والفاعلية، والتنظيم..

ودشّن الأستاذ الجابري نقدا للفكر العربي بثلاثيته: نقد بنية الفكر العربي، ونقد الفكر السياسي، ونقد العقل الأخلاقي.

وعمل الأستاذ علي أومليل، من خلال "حفرياته" على بـنـاء مـا سمـّاه "الفكـر الحـداثي الديمقـراطـي"، أو "الديمقراطية الحداثية".

واستطاع الأستاذ الخطيبي، من خلال "تفكيكيته"، و"نقده المزدوج"، أن يدشّن نقدا جذريا للذات والآخر، أفضى إلى خلخلة "ميتافيزيقا الغرب"، و"لاهوت التراث".

أمّا الأستاذ طه عبد الرحمان، فلقد عمل من خلال فلسفـتـه "الـتداولية" علـى "تخلـيـق الحـداثـة" عن طريق"التطبيق الداخلي" لا الاستيراد، والتجديد والإبداع لا الاتباع.

ولقد وقف الأستـاذ سبيـلا خـلال عمليـة تشخيصـه لأعـراض الحـداثـة عـندنـا عـلى صـعوبـة "توسيم الحـداثـة"

نظرا "لوضعنا البيني"، "بين حداثة خلاسية وتقليد هجين"، وعلى طبيعة التمزق الذي تتخبط فيه مجتمعاتنا، إذ هي ممزقة "بين تثاقلات التقليد وجاذبيات الحداثة"، "فإذا كان التقليد راسخا وقويا وضاربا بجذوره في أعماق التاريخ والنفوس والمتخيل، فإن الحداثة لها أيضا مظاهر قوتها وآلياتها الاستدماجية والتكييفية وقدراتها الإغرائية".

أصالة الكتاب إن لم نقل قوته، إنما تكمن في قدرة صاحبه على إماطة اللثام عمّا يمكن أن نعتبره الصورة "الأصيلة" و"الحقة" للفيلسوف المغربي المعاصر، حتى وإن ظلت ملامح تلك الصورة في الكتاب متشظّية تنتظر من يقوم بتوليفها. فهذا الفيلسوف ليس من طينة المفكّر الذي يشتغل بحراسة الأفكار الحديثة، أي ذلك الذي يتعلّق بالفكرة كما لو أنها أقنوم يقدّس، أو وثن يعبد، على نحو ما يتعامل المثقفون عندنا وعند غيرنا مع مقولاتهم ومفاهيمهم. إذ مثل هذا التعامل يجعل تلك الأفكار تنقلب إلى أضدادها في مجال الممارسة، فتشكّل مقتلا لها. وهذا ينطبق على المفاهيم التي اشتغل عليها مفكّرونا: كالعقلانية والتنوير والحرية وغيرها من قيم الحداثة الفكرية في الغرب.

"فالعقلانية" كما مارسها العروي أو الجابري ليست فكرة قائمة بذاتها، وليست نموذجا مكتملا. بل هي علاقة بالأحداث والأشياء، كما أنها صياغة للتجارب بلغة مفهومية تخضع باستمرار للصرف والتحويل والتعديل. ولهذا ليس العقل – عندهم – عالما آخر يتم التفكير فيه والهجرة إليه بمغادرة عالم اللامعقول، بل هو فهم للامعقول، ولما يولّده من "تمزّق" و"فصام"، بهدف عقلنته والاشتغال عليه.

بهذا المعنى ليست العقلانية مرحلة نقطعها، أو عتبة نجتازها، أو نموذج نتماهى معه، بقدر ما هي نقد مستمرّ للعقلانيات السائدة أو الموروثة، للكشف عن قصورها ومآزقها، عن تواطؤاتها وإقصاءاتها، إنها بكلمة واحدة فاعلية نقدية مستمرّة تمارس لا من أجل "تحطيم العقل"، ولا من أجل تطهيره من أهواء الجسد – كما عوّدنا على ذلك التقليد الميتافيزيقي واللاهوتي – بل من أجل تسوية علاقة العقل بأهوائه، وبكل ما لا يعقله ويتحكّم فيه.

كذلك "التنوير"، كما يمارسه الخطيبي وسبيلا، ليس شعارا ينبغي تبجيله والدفاع عنه، بقدر ما هو فسحة أو فضاء لممارسة حيوية التفكير، من خلال العودة النقدية

للفكر على ذاته لمساءلة بداهاته، أو فحص نتاجاته، أو تعرية آليات اشتغاله. "فالتنوير" ليس نورا للحقيقة يضيء العالم، بقدر ما هو تسليط الضوء، عبر نقد الذات ونقد الآخر، على كثافة التجارب، وعتمة الممارسات، وجروح الوجدان، أو على "هوى العقل"، و"خدع الخطابات"، و"مكر التاريخ". إنها تعرية للأوهام المخاتلة، وكسر للقوالب الضيّقة، وخلخلة للأبنية الراسخة، أبنية اللاهوت والميتافيزيقا.

هكذا فالانسياق الأعمى وراء أنوار القرن 18 قد ينقلب ضد التنوير ذاته، فيغدو محافظة وتقليدا، لا كشفا وتنويرا. وما ذلك إلا لأنّ الأنوار تجربة تاريخية، أي شكلا من أشكال المعقولية لا يستنفد إمكانات العقل بالكلّية؛ وأنّ أي محاولة تتعامل معه كشكل واحد ووحيد للمعقولية مآلها إلى الانغلاق وفقدان القدرة على التواصل وإخصاب التجربة.

وأخيرا وليس آخرا، هذا شأن مفهوم "الحرية" كما يفكّر فيه علي أومليل أو طه عبد الرحمان. فهو ليس مجرّد استيهام نتعلّق به لكي نتحرّر من أنظمة الاستبداد والاستتباع، بقدر ما هو اندراج في هذا العالم بأنظمته ومؤسساته وقواه، بالعمل على تغييره

عبر تفكيك أنظمة المعنى، ومصادر الحقيقة، ومرجعيات الإرادة، لإعادة صياغة مسألة المشروعية صياغة جديدة.

بهذا المعنى ليست الحرية انسياقا وراء الحتمية التاريخية، ولا العمل وفقا للضرورة الثابتة، بقدر ما هي كشف لما هو حادث، أو عابر، أو اعتباطي، فيماوراء الأنظمة الكلاّنية والمتعالية، وعلى النحو الذي يتيح استنباط إمكانات جديدة للتفكير والتدبير.

من هنا ليست الديمقراطية مجرّد شعار للاستهلاك، أو نموذج جاهز للتطبيق، بقدر ما هي انخراط في أتون التجربة التاريخية والاجتماعية، أو في ممارسات سياسية يتمّ فيها "إبداع" الديمقراطية، أو إغناء مفهومها.

هكذا فالمفكّر الحداثي ليس هو الذي يحوّل قيم الحداثة وأفكارها حول العقل والتنوير والحرية إلى مجرّد شعارات يجب طرحها أو رفعها، أو وصفات جاهزة يجب استيرادها، أو تصوّرات مكتملة يجب تطبيقها، إنما هو الذي يقيم علاقة نقدية مع الذات والآخر على نحو يتيح له أن يتحوّل على ما هو عليه، "بتأصيل" مفاهيمه عن الحرية والعقلانية والاستنارة.

بهذا المعنى لا يعدّ نقد "مشروع الحداثة"– على النحو الذي يمارسه سبيلا أو الخطيبي أو غيرهم – تراجعا عن فكرة الحداثة ومكتسباتها، بل يشكّل محاولة لتفكيك آليات العجز عن تجديد وإبداع صيغ العقلانية، ومحاولة لفهم فشل التجارب الديمقراطية عندنا، وذلك باستخراج إمكانيات جديدة للتفكير والعمل، و"تخليق الحياة السياسية" بشكل يتيح الخروج من "النفق"، أو الانفكاك من "المأزق".

هكذا يتضح بشكل جلي بأن الكتاب الذي ازدانت به المكتبة المغربية واغتنت، سيكون أيضا هاما ومفيدا بالنسبة للقارئ العربي بصفة عامة، وذلك سواء من خلال مخزونه المعرفي واطّلاعه الواسع والعميق على أعمال المفكّرين المغاربة المعاصرين، أو من خلال ما أظهره الباحث من قدرات على اختزال المعارف والأفكار الغزيرة والمتنوّعة في مفاهيم محدودة دالة وتمثيلية، والعمل على صياغتها في مواقف تندغم فيها المجانسة مع المغايرة.

كما لا أخفي كقارئ إعجابي بالقدرة الفائقة التي يمتلكها الباحث في جعل ألفاظ اللغة العربية وصيغها البلاغية التقليدية ألفاظا وصيغا "مطاطية" قادرة على

أن تأوي داخلها الفكر العقلاني الصارم والدقيق. فنحن هنا أمام كتاب تنتفي فيه الكتابة الأكاديمية "الباردة" لصالح "كتابة بلاغية" لها صرامة البحث ودقة التحليل، ولكن لا الصرامة ولا الدقة تمنعان روحها من الهجرة المرحة بين مجالات التحليل وبين هيام الذات وشغفها الجمالي.

إن لعبة "توليد الاشتقاقات"، وتنميق الكلام وترتيبه، وبناء الأنساق، تجعل خطاب الكتاب يؤلف عمارة معرفية هي في غاية التناسق والنظام.

لاشكّ أن هذه ميزة فلسفية عند من يعتبر "إرادة النسق" خاصية أساسية من خواص التفلسف. غير أنه كما أرى، فإن هذه المسألة، أي "عملية بناء الأنساق"، قد بدأت تفقد بريقها في الفكر المعاصر ابتداء من "نيتشه" ومع إهلال الحداثة البعدية، أو "ما بعد الحداثة في الفلسفة". إذ الفلسفة اليوم لم تعد مصدرا للمشروعية ولا مؤسسة لإنتاج الحقيقة، بل هي في المقام الأول، صوغ لإشكاليات هامة، أو خلخلة لأسئلة مطروحة، أو ابتكار لمفاهيم خارقة، أو اجتراح لمعاني جديدة، أو افتتاح

حقل غير مسبوق للتفكير. ومن هذه العمليات والإجراءات تستمدّ الأنساق والأنظمة أهميتها وليس العكس.

أعتقد أن الإسراف في "الإحكام" و"التحديد" و"الوثوق" و"الامتلا"، يعطي نتيجة عكسية، لأن الخطاب – كما يخبرنا الدرس الجينيالوجي والتفكيكي – يراوغ ويلتبس، ولأن العلامات مخاتلة ومخادعة، ولا يمكن الوثوق في اللغة والوقوع أسرى لجاذبية الصيغ البلاغية، والاستسلام لفضاءاتها "المأهولة بالدلالات" ذات الشحنة اللاهوتية والأخلاقية. فهذا ما يجعلنا "ننسى الأشياء فيما نفكّر فيها"، وهو الذي يفسّر لنا "انخرام الكلام بالرغم من إرادة الإحكام".

أليست "إرادة النسق" هاته هي التي ألقت بظلالها على ما يلاحظ من ابتسار واختزال في بناء مواقف المفكّرين المغاربة، حيث تم ربطها بأصول ثابتة، واستكراه مفاهيمها على الاندراج تحت إمرة مفهوم واحد: كأن يتم ربط العروي بهيجل، وإكراه مفاهيمه على أن تندغم في مفهوم واحد ووحيد، هو مفهوم "النزعة التاريخانية".

أو كاختزال فكر كل من الجابري وسبيلا إلى مفهوم واحد : "كالتأصيل" بالنسبة للأول، و"التحيين" أو "التبيئة" بالنسبة للثاني، هذا علاوة على ربطهما بهابرماس ومدرسة فرانكفورت.

أو كالخطيبي الذي تم اختزال فكره في مفهوم واحد هو "التفكيكية" الذي يجعله الباحث يتطابق مع "العدمية"، ويربطه بمصدر واحد هو "دريدا".

نفس الشيء يطال تصوّر الباحث لكل من علي أومليل وطه عبد الرحمان. فهذا الأخير يتم الصعود بفكره إلى أصول يهودية ومسيحية، ويتم اختزال "ترسانة" مفاهيمه في مفهوم "التداولية".

وأعتقد أن هذه الإرادة ذاتها هي التي حجبت الباحث من رؤية ما تنطوي عليه الأزواج التي أرجع إليها "مسألة الحداثة"– "كالحداثة والتقليد"، أوالحداثة والقدامة" أو التراث والحداثة"، أو "التأصيل والتحدي"– من اختزال وابتسار وتعتيم. فهذه المفاهيم – كما نقرأ في كتابات عبد السلام بنعبد العالي وهو المفكّر الغائب من كتاب محمد الشيخ، بالرغم من أنه يشكّل لوحده نموذجا فريدا يكاد يكون لا نظير له على الساحة الفكرية المغربية بالنظر إلى أنّ حداثته تطال شكل الكتابة

الفلسفية ومضمونها- ليست كلّيات منسجمة، ولا حتى مجرّد "أنظمة قيم أو أنساق مفاهيم". فكل مفهوم منها إلا ويتّسم بالالتباس والتوتر والمفارقة. خذ مثلا مفهوم التقليد أو التراث، "هو بؤرة مولّدة وعائق"، فهو يمكّننا من "عقل مفكره ولا مفكّره وفي الوقت ذاته يوصد الباب دون ذلك"، فيتحوّل الماضي إلى "قبور" و"متاحف"، فيمنع من إدراك ما يؤسسه. وهذا ينطبق أيضا على مفهوم الحداثة أو التحديث، فهو"ليس ذاتا، ولا عقلا، ولا حرية، وإنما هو عملية تذويت وتعقيل وتحرير"، إنه صيرورة بموجبها تنفصل الحداثة عن نفسها أو قل "إنها اللحظة التي يصبح فيها الانفصال من صميم الوجود".

وما أظن بعد هذا أنّي عملت على تصعيد كل الصعوبات التي تطرحها كتابة المقدّمة، خاصة إذا كان الكتاب الذي أتشرف بتقديمه، هو من صنف النصوص المتمنّعة بحكم كثافة دلالاتها، ومرح ورقص عباراتها. يبقى عزائي الوحيد، أن يعثر الكتاب على القارئ الذي يستطيع أن يفوقني إدراكا وتفكيكا، أو تذوقا وتفاعلا.

مكناس بتاريخ 2006/05/10

الدكتور محمد أندلسي

مقدمة

لربما كنا بحاجة إلى أن نذكر بأن نهاية السنة الماضية - 2004 - صادفت مرور نصف قرن على إصدار المغاربة لأول كتاب فلسفي مغربي في الزمن الحديث[1]. ولا شك أن المطلع على هذا التذكير سرعان ما يهجس بخاطره السؤال : وهل يكفي نصف قرن لتأسيس تقليد فلسفي راسخ أو تقاليد بحث محترمة؟ ولعله يتقدم فيستتكر : وهلا تحسب ثقافة الأمم إلا بالقرون! غير أننا نود لفت انتباه هذا القارئ المتشكك إلى أنه مع قصر هذه المدة، فقد أنجز مفكرو المغرب مشاريع فكرية جليلة وعظيمة. هذا عميد الفكر الفلسفي المغربي - المرحوم محمد عزيز الحبابي - أغنى هو الخزانة الفلسفية المغربية بتآليف بديعة نقلته من مذهب "الشخصانية" إلى فلسفة "الثالثية" فالقول بفكرة "الغدية". وهذا الأستاذ عبد الله العروي أكمل سلسلة مفاهيمه التي بها أثرى - وأيما إثراء - التجربة الفكرية الحداثية المغربية المعاصرة. وهذا الأستاذ محمد عابد الجابري ختم ثلاثيته النقدية البديعة القائمة على نقد "نظام المعرفة" و"نظام السياسة" و"نظام الأخلاق" داخل الثقافة

---

[1] نومئ هنا إلى كتاب المرحوم محمد عزيز الحبابي عميد الفلسفة بالمغرب : **من الكائن إلى الشخص**. الصادر سنة 1954.

M.A LAHBABI, **De l'être à la personne**, PUF, 1954.

العربية الإسلامية. وهذا الأستاذ علي أومليل تقدم في "حفرياته" من أجل بناء ما سماه "الفكر الحداثي الديمقراطي" أو "الديمقراطية الحداثية" تقدما عظيما. ودونك الأستاذ عبد الكبير الخطيبي، فإنه ألف بين كل جهوده الفكرية "التفكيكية" في كتاب بديع مكتمل جامع لأصول فكره مانع لها من إمكان خلطها بغيره. وخذ بنا إلى الأستاذ طه عبد الرحمن، فقد تقدم في شأن فلسفته "التداولية" تقدما عظيما وبلغ بها مرتبة من التنظيم والتنسيق بحيث صارت هي في ساحتنا الثقافية المعاصرة شأنا لا غنى عنه ... [2] فأي غنى هذا وأي تنوع شهد عليه

---

[2] ننبه القارئ العربي غير المتخصص إلى ما يلي :

أولا؛ اختتم الأستاذ عبد الله العروي سلسلته حول مفهوم "الحداثة" بإصدار كتاب "**مفهوم العقل**" (1996)، وذلك بعد أن كان هو قد أصدر "**مفهوم الايديولوجيا**" (1980)، و"**مفهوم الحرية**" (1981)، و"**مفهوم الدولة**" (1981)، و"**مفهوم التاريخ**" (1992).

ثانيا؛ اختتم الأستاذ محمد عابد الجابري مشروعه لنقد العقل العربي بنقد "نظام الأخلاق" (**العقل الأخلاقي العربي** 2001) و"نظام المعرفة" (**بنية العقل العربي** 1986)، و"نظام السياسة" (**نقد العقل السياسي العربي** 1990).

ثالثا؛ أصدر الأستاذ علي أومليل كتاب "**الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**" (1985)، وكتاب "**التراث والتجاوز**" (1990)، وكتاب "**في شرعية الاختلاف**" (1991)، وكتاب "**السلطة الثقافية والسلطة السياسية**" (1996).

الفكر المغربي في مديدة قصيرة كهذه؟ لعمرنا فإن هذا الاجتهاد العظيم فاق، إن كما أو كيفا، كل ما أنتجه المغاربة منذ أن كانوا مغاربة - هذا وإن نحن اكتفينا، في هذا المقام الذي نحن فيه، بالإلماع إلى أعمال "جيل المتقدمين"، ولم نشر إلى "جيل المتأخرين" من مبدعينا الإشارة.

والحال الذي ينبغي أن يستفهم، على الحقيقة، هو : لئن كان الأخلاف من مفكري المغاربة، شأن باقي قرنائهم من

رابعا؛ جمع الأستاذ عبد الكبير الخطيبي أشتات أنظاره الفكرية الاختلافية في مؤلف جامع لمسار أزيد من ثلاثين سنة من الاجتهاد الفكري في كتاب واحد :

(Abdelkébir KHATIBI, **chemins de traverse. Essais de sociologie**. Institut universitaire de la recherche scientifique. Université Med V. Souissi. Rabat 2002.)

وذلك بعد أن كانت قد نقلت أعماله "التنظيرية" الأساسية إلى اللغة العربية : **النقد المزدوج** (1980)، و**الإسم العربي الجريح** (1980)، و**المغرب العربي وقضايا الحداثة** (1993).

خامسا؛ تقدم الأستاذ طه عبد الرحمن تقدما كبيرا في إطلاع القارئ المغربي على مختلف جوانب فلسفته التداولية. وهكذا بعد أن أصدر هو كتب : **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (1987) و**العمل الديني وتجديد العقل** (1989) و**تجديد المنهج في تقويم التراث** (1994) ، أصدر مثنويته في فقه الفلسفة : **الفلسفة والترجمة** (1999) و**القول الفلسفي** (1997). وقد اهتم مؤخرا بنقد الحداثة في كتابيه : **سؤال الأخلاق** (2000) و**الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** (2002).

مفكري العالم الإسلامي والعربي، قد انقطعوا عن تراث أسلافهم، بفعل قرون من الانحطاط وعقود من الاستعمار، حتى صار حال الواحد من تراثييهم، الذي يروم التوسل بتراث الأقدمين، كحال يمليخا في قصة الكهف - ذاك الذي أراد أن يشتري ما به يسد رمقه ورمق أصدقائه بنقود صارت في زمنه نسية منسية! ولئن هي تمت تآليف هؤلاء الفكرية الأولى باللسان الفرنسي لا العربي، اتساءا منهم بمواطن الحداثة الغربية، أفلا يكون هذا قد أثر في الإشكالات الفكرية التي خاضوا فيها بأثر مثنى مزدوج : النباهة إلى التراث والجاذبية إلى الحداثة؟ حقا، إننا نزعم في هذا المقام أن جل ما كتبه مفكرو المغرب من التآليف البديعة يكاد هو بهذه الثنائية يزدوج، فيشكل بذلك حوارا مثنويا حول مسألة "الحداثة" و"التراث"، وأن الأصل الذي دار عليه مدار الفكر المغربي إنما هو من استلهام الحداثة ومساءلة التراث أفاد. بل لعلنا لا نبالغ في شيء إن نحن قلنا : إن الناظم لمختلف القضايا التي طرحها الرواد من مفكري المغرب ما كان من أمر سوى قضية "الحداثة" و"التراث" إن توسيما أو اعتبارا أو استشكالا ... لهذه الحيثيات كلها ارتأينا أن نعرض إلى ستة مشاريع فكرية مغربية رائدة، وذلك لا لأننا وجدنا فيها عن بقية المشاريع الفكرية الأخرى - وما أكثرها وأثراها! - مغنى، وإنما لأننا وجدنا أنها الأكثر تمثيلية وحضورا في الساحة الثقافية المغربية والعربية.

- 1 -
مشروع عبد الله العروي :
الدعوة إلى الأخذ بأسباب الحداثة

ثمة عبارتان رددهما أستاذا عبد الله العروي كان لهما أبلغ الأثر في نفسه، إذ هما ملآ خاطرته أسى وحسرة : هذا المفكر الألماني هيجل - أستاذ عبد الله العروي غير المباشر - بعد أن هو ذكر في محاضراته عن "تاريخ العالم" أن حضارة الإسلام أسهمت بجهد مستطاعها في حركة التاريخ الكوني، فإنه سرعان ما أضاف : «واليوم وقد اضطر الإسلام إلى الانكفاء في آسيا وأفريقيا وإلى الانكماش في جزء ضئيل من أوربا، بأثر من تكالب القوى المسيحية ضده، ها هو اندحر منذ زمن غير يسير من مجال التاريخ الكوني. وها هو يحيا الآن في فتور حمية الشرق وسكينته الخمولة [غير التاريخية]»![3] وهذا المستشرق الأمريكي ذي الأصل النمساوي فان غرونباوم

---

[3] G.W.F-HEGEL. **Leçons sur la philosophie de l'histoire**. Paris : Vrin, 1979, p. 278.

ـ أستاذ العروي المباشر ـ كتب يقول فيما يشبه النبوءة المتشائمة : «لن يستدرك الإسلام أبدا الخمسة قرون التي سبقته». إلا أن هذا الأستاذ لم يكن يعلم أن من بين طلبته طالب مغربي أخذ يغمغم في نفسه رافعا هذا التحدي : «يقول ذلك [يعني فان غرنباوم] لأنه لا يرى الإعجاز»[4]. ولما هو كان يعلم أن لا إعجاز بلا إنجاز، بل الإعجاز الإنجاز ـ لا سيما وأنه كان يعلم في قرارة نفسه أن من شأن الزمن ألا ينضغط، اللهم إلا أن تحدث معجزة ـ فإنه، مع ذلك، دعا إلى تحقيق الإعجاز بالإنجاز وإلى تضغيط الزمن تضغيطا وطي المسافات طفرة. وإن لسان حال الطالب لأخذ يردد آنها في إصرار : «كلا، سيستدرك الإسلام تأخره، على شرط أن يأخذ بأسباب الحداثة، وذلك مثلما هو أخذ بها غيرنا من الأوربيين الذين كانوا متخلفين عن الركب فلما تُحدوا قالوا : "الرد الوحيد هو ما سننجزه مستقبلا"». هو ذا أصل مشروع العروي الفكري الذي عنه تنشأ وتفرع.

وبعد، إن من يقرأ كتابات الأستاذ عبد الله العروي وهلة واحدة وبنفس واحد يلفي أنها شديدة الاتساق عظيمة التنسيق. والحال أنه إن فعل وجد أن أنظار العروي، فيما كتب، دارت على أمور ثلاثة : أولا؛ حاولت هي، بداية،

---

[4] عبد الله العروي : خواطر الصباح. يوميات (1974-1981). المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولى 2003. ص. 98.

أن تصف "تناقضات" المجتمع العربي الاجتماعية والتاريخية الوصف المكين، وذلك بتوسل آلية "المقارنة" و"المقايسة" بين الشعوب العربية ومختلف الشعوب الأخرى غربية كانت هي (ألمانيا القرن التاسع عشر) أم آسيوية (تايلاندا النصف الثاني من القرن العشرين)؛ وذلك إيمانا منها بفعل التاريخ في الأمم وبوحدة مساره وبإمكان الاتساء ونقل التجارب مع تبيئتها البيئة المناسبة. وثانيا؛ حاولت هي كشف "المنطق" الذي حكم الطريقة التي عكس بها الفكر العربي تلك التناقضات؛ أي أنها سعت إلى المقايسة بين "الواقع" من جهة و"انعكاسه" في "الوعي" العربي من جهة أخرى، مسترشدة في ذلك بمفهوم "الأدلوجة" المعبر عن معنى "الوعي غير المطابق للحال". وثالثا؛ حاولت هذه التآليف أن تسوغ "منهجها" الذي اصطنعته في هذه الأنظار تسويغا معقولا؛ وذلك وعيا منها، لا بضرورة النظر وحده فحسب، وإنما أيضا بضرورة النظر في "منهج النظر" نفسه وعدم تركه سدى أو هملا[5]. فهذه الأعمال إذن، إذا ما نحن رمنا صنافتها، أصلها نظر في "التناقض" ـ مجال أول من النظر ـ واعتبار في "كيف عكس الفكر العربي" هذا التناقض ـ مجال ثان من النظر ـ واستبصار في "المنهج" الذي توسلت به إلى تحقيق كل ذلك ـ مجال ثالث من النظر. إنها نظر في "الحال" أو "الواقع" (التناقض)، واعتبار في

---

[5] Abdallah LAROUI : **Islam et modernité**. Coll. Armillaire. Edit : La découverte, 1987, p. 93-94.

"المقال" أو "الوعي" (الفكر)، وتفكر في "المنهج" أو "النظر". أو هي نظر في واقع معيش [الواقع العربي]، واعتبار في انعكاسه في ذهنية من يعايشوه [السياسيون والمثقفون العرب]، واستبصار في منهج اعتبار ذلك والنظر فيه [النظر في منهج الناظر نفسه]. أو قل بالجملة : هي "نقد اجتماعي"، و"نقد إيديولوجي"، و"نقد ذاتي"[6]. عنينا بالمفهوم الأول نقد المجتمع العربي بعامة والمجتمع المغربي بخاصة، وقصدنا بالثاني نقد الفكر العربي الذي هو، على التحقيق، "أدلوجة"؛ أي وعي بالحال ما طابق الحال [حال العرب]، وأفدنا بالثالث نقد هذا الفكر الناظر لذاته؛ أي بيان "إجرائية" و"حدود" أدواته المنهجية التي استند إليها؛ من "مماثلة" و"مقارنة" و"مقايسة" وغيرها من الأدوات المنهجية الإجرائية. ولذلك، فإنه لا غرابة أن يتداخل في اجتهادات العروي "البحث التاريخي" و"التحليل السياسي والاجتماعي" و"التوضيح الإيديولوجي"[7] تداخلا فريدا بديعا مكينا.

أكثر من هذا، إن الناظر في هذا النظام لا محالة يلفي أن له "نظيمة" ينتظم فيها. فهذا العروي نفسه يصرح - وذلك على الأقل في مناسبتين - بنظيمة فكره هذه وأنسوجة نظره. ففي سنة 1996 أنشأ يقول في كتابه "مفهوم العقل"

---

[6] Ibid, p.94.

[7] عبد الله العروي : "**التحديث والديمقراطية**". حوار مع مجلة "**آفاق**". العدد 3-4. 1992. ص 149.

: «إن ما كتبت إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة»[8]، وفي كلام آخر له جري هذا المجرى أسر إلى جريدتي "السياسة الجديدة" و"الليبراسيون" سنة 1998 - وذلك بعد أن كان هو أشار إلى تعالق المفاهيم التي حللها من كتاب "مفهوم الايديولوجيا" (1980) إلى كتاب "مفهوم العقل" (1996) مرورا بكتبه التي تعلقت بمفاهيم الحرية (1981) والدولة (1981) والتاريخ (1992) - بأن ثمة تعالقا رفيعا بينها، وأن الغاية منها هي ما عبر عنه بقوله : «إنني أحاول إظهار مقومات الحداثة»[9].

- أ -

مفهوم "الحداثة" في فكر عبد الله العروي

ما فتئ الأستاذ عبد الله العروي يلاحظ أن «الحداثة [صارت] تكتسح كل المجالات»، وأن «لا أحد [صار] بمكنته أن يوقفها»[10]، وذلك بحيث أخذت هي تتنقل انتقالا من "المعمل" إلى "المدرسة" إلى "الأسرة" فإلى "الروح"

---

[8] عبد الله العروي : **مفهوم العقل**. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء - بيروت. الطبعة الأولى 1996. ص 14.

[9] عبد الله العروي : **حوار مع جريدة "السياسة الجديدة"**. عدد 23-29 أكتوبر 1998. ص 5.

[10] Abdallah LAROUI, **Islam et modernité**, op.cit., p. 75.

نفسها، واستحالت هي تغزو في لحظات مختلفة وبإيقاعات متباينة مختلف دوائر المجتمع بلا استثناء ومن غير انقطاع. إذ كان الشأن في آليتها - آلية التحديث - أن تنهض على ضرب من "التنميط" و"التوحيد"، وأن لا تترك للتفرد والتوحد منفلتا. فحقيقة الحداثة، إن هي وقف على أمرها، أنها نزع لمختلف "الميزات" التي تحتمي بها الأمم وتصيير وتسييل. وبما أن ثمة دوما من يسعى إلى "التميز"، فإنه لا محالة "يتمرد"، ولذلك فإنه «ستوجد دوما حركة، تقوى أو تضعف وتشتد أو ترفق، تقوم ضد سيرورة [الحداثة] متهمة إياها بالافتقاد إلى الحس الإنساني»[11]. وما كانت حالنا عن حال شعوب أخرى بمعزل. وما كنا بدعا من الأمم، فلسنا بأول أمة تواجه موجة الحداثة العاتية العارمة. فمثلما انوجد في الغرب نفسه - موطن مولد الحداثة - المعتقد في هذه السيرورة التاريخية والمنتقد، فكذلك هو انوجد عندنا نحن أيضا دعاة الحداثة ونقادها، لا تميز لنا في هذا المجال ولا تفرد[12]. وإن لسان حال المتنورين منا وفينا هو: «أريد الحداثة باسم قيم البشرية المشتركة»، وكان لسان حال التقليديين منا هو : «أرفض الحداثة باسم قيم تاريخنا».

---

[11] Abdallah LAROUI, **Islamisme, modernisme, libéralisme**, centre culturel arabe. Casablanca : 1997, p. 27.

[12] Abdallah LAROUI, **Islam et modernité**, op. cit., p. 66.

وقد اختار العروي منذ البداية اختياره المبدئي : جعل هو من "تحديث الفكر والمجتمع العربيين" مشروعه الفكري الأول بامتياز[13]، مفضلا بذلك أن يتحدث عن المصدر الفعلي - "التحديث" - أكثر مما فضل هو الحديث عن المصدر الإسمي - "الحداثة"[14]. وبما أنه لطالما تم الحديث عن "الحداثة" و"القدامة" من وجهة نظر جامدة، فإنه صار المهم الآن، عنده، هو أن نتحدث عن "الحداثة" من وجهة نظر فعلية سيالة : "التحديث" و"التقلدة"[15]، وليس "الحداثة" و"القدامة".

قد تحقق، أن "الحداثة" إذن "حالة تعاش"، وهي حالة بدالة سيالة، وأن شهود الإنسان على أمر هذا "التغير" و"التبدل" هو الذي يدفعه إلى التساؤل حول "الحداثة"، وأن هذا "السيلان" نفسه هو ما يمنعه من أن يكون عنها مفهوما "ثابتا" و"دقيقا". هذا فضلا عن عسر التمييز بين "الأمر الحديث" حقا و"الأمر المعاصر" أو "الأمر

---

[13] عبد الله العروي : **العرب والفكر التاريخي**. دار الحقيقة. بيروت 1973. ص 33.

[14] Abdallah LAROUI, **Islamisme, modernisme, libéralisme**, op. cit., p. 33.

[15] Abdallah LAROUI, ibid., p. 24.

الحاضر" أو "الشأن الآني"[16]. فهذه كلها مفاهيم في اختلاط، من شأنها أن تتمازج وتضطرب.

وفضلا عن هذا وذاك، لا يدرك الخبير المتخصص من هذه السيرورة سوى "التحديث". فهو مستعد للحديث دوما عن شأن "التحديث" في قطاعه .. وبهذا تختفي "الحداثة" وراء "التحديث" وتستتر. إذ عز أن يتحدث "حامل الحداثة" عن "الحداثة"، بينما ذاك الذي ما يفتأ يتحدث عنها - بغاية مهاجمتها المهاجمة - هو حامل "خطاب التقليد" الذائد عن القدامة. هو ذا من يسميه العروي تارة "الفيلسوف اللاهوتي" أو "الفيلسوف المتكلم" أو "الفيلسوف الكلامي. وإن لسان مقاله المعبر عن حاله لهو : ما كان ما تسمونه، تهويلا وتأميلا، باسم "الحداثة" سوى طرائق عمل تعقبها طرائق أخرى بلا توقف. فلماذا تعتبرون "الحداثة" أمرا من شأنه أن يحل محل "قيمنا"؟ إن "الحداثة" إلا أمر عابر، إن لم تكن هي "الأمر العابر" نفسه لا شيء أكثر! فلا خفاء إذن إن هي ما كانت الحداثة بشيء. إنْ هي إلا "بدعة" مصيرها ككل البدع إلى زوال! والحال أن هؤلاء المترسلين ليس لهم من حجة يدفعون بها حجة دعاة الحداثة إلا هذه الشبهة : الحداثة مفهوم بلا مستقر. ولئن هو كان التاريخ يفيد معنى "التحول الدائم" و"الموت" و"الانبعاث"، فإن كل شيء يصير - تبعا لهذا

---

16 Abdallah LAROUI, **Islam et modernité**, op. cit., p. 69.

المنطق في الاعتبار - "حديثا" للحظة من الزمن، ثم سرعان ما يستحيل هو "متجاوزا" بعد ذلك : ألا إن كل شيء باطل. ولا شيء يمكنه أن تدوم "حداثته" الدوام ويقال عنه : "إنه حديث" بحداثة تدوم. والحال أن ما يضعه "داعية الحداثة" نصب عينيه على أنه "حديث" إنما يصير "قديما" في جهة ما من جهات العالم الفسيح؛ أي في هذا الغرب نفسه الذي يقدمه لنا الحداثي على أنه النموذج. وبالجملة، فإنه في اعتبار معارضي الحداثة هؤلاء، ما كان "التحديث" دنيوية للعالم الاجتماعي وإنما هو إفقاد العالم قيمته، بينما الحقيقة خالدة، وليس لها أن تتعلق بجماعة حداثية. إنما فقد القيم أمر من شأنه أن يجلب الضيف غير المحبوب : الفوضى[17]. فليحذر.

يرى العروي أن هذه الفئة من المثقفين التي تستعمل في مناظراتها لأهل الحداثة مثل هذا المنطق عاجزة عن فهم "منطق الحداثة" ما لم يصر هو عندها وفي اعتبارها "منطقا مجردا"، بينما شهادة الواقع تقتضي منا أن نعترف بأن منطق الحداثة منطق مشخص ويومي وعملي ... فهذا المعترض ينكر منطق الحداثة في النظر ويلاحظ اشتغاله في العمل. وحتى لو هو لم يتمكن صاحبنا هذا معارض الحداثة وحارس الأصالة من إيقاف اجتياحها، فيضطر إلى تنازلات مستديمة تكشف عنها انتقائيته، فإن الحداثة

---

[17] Abdallah LAROUI, **Islamisme, modernisme, libéralisme**, op. cit., p.51.

بدورها، بوصفها تعتمد منطق التجريبيات المتواصلة - تستدمج الكثير من الأفكار القديمة العديد من المرات - والحال أن هذه الأفكار العتيقة هي ما يجعله معادي الحداثة حجة على أهل الحداثة، أو بالأحرى يجعل منها شبهته أو عاذرته التي يفيد منها انفتاحه ... وإنه ليقبل كل شيء اللهم إلا "محرك الحداثة" ذاتها[18]. والحق أن هذا النقد الذي يوجهه هؤلاء "المترسلون" إلى "الحداثة"، إن هو تدبر أمره اكتشف أنه يبقى مجرد "كلاميات حول الحداثة" لا ترقى إلى مستوى النظر في "سوسيولوجية الحداثة" أو "سيكولوجية الحداثة"، وإنما يبقى هو مجرد "نقد شكلاني". وهذه، على أية حال، "مصيدة" يقع فيها نقاد الحداثة هؤلاء، وتنصبها الحداثة نفسها بفعل طابعها الملتبس الذي أشرنا إليه بدءا.

إنما النظر في أمر "الحداثة" شأن من اختصاص المؤرخ الاجتماعي أو المؤرخ عالم الاجتماع الذي، إذ ينشغل التقني والبيروقراطي بمادة انشغالهما - التحديث التقني والإداري المتصل الدائم - فإنه وحده يحسن به الحديث عن "الحداثة". وهو إذ يفعل، فإنه يعمد، بدءا، إلى درس "تجليات" الحداثة. وهي تجليات تتبدى في أمور ثلاثة : العلم والاقتصاد والسياسة، وتعكس في تعالقها هذا صورة الإنسان الحداثي :

---

[18] Abdallah LAROUI, **Islam et modernité**, op. cit., 76. p.

وهكذا، فإنه من جهة النظر إلى العلم، فإن تجلي الحداثة في العلم وتبدي الإنسان الحداثي العالِم إنما هو أمر تشهد عليه سمة " القضية العلمية" التي صارت توسم بها على عهد الحداثة؛ إذ صارت هذه القضية "موقوفة" و"معلقة" غير "مطلقة" ولا "يقينية"، وذلك لأنه يمكن في أي وقت من الأوقات أن تفندها الوقائع، ولا تبقى هي "تامة" أو "نهائية"، بل إن القضية التي لا تقبل أن ينطبق عليها إمكان التفنيد لا تعد قضية علمية على الأصح.

أما في مضمار الاقتصاد، فإن تجلي الأمر الحداثي فيه يبين لنا إذا ما هو قورن بالاقتصاد القدامي - اقتصاد المعاش - هذا الذي ظل دوما اقتصادا مغلقا بينما الاقتصاد الحداثي - اقتصاد السوق - اقتصاد الشأن فيه أنه في توسع دائم، وذلك لأنه من شأنه أن يفقد دوما توازنه بلا توقف، ومن ثمة يضطر هو دوما إلى تجديد ذاته.

وفي مجال الديمقراطية، فإن الواضح أن حقيقة الديمقراطية، بوسمها سمة الإنسان الحداثي، أنها نظام سهل الانعطاب، بحيث يسرع إليه الكسر ويحتاج دوما إلى الجبر، فهو نظام من شأنه أن يفقد التوازن على الديمومة، وأن يوجد في حالة هشاشة مستدامة، وأن ينوجد في انتظار تهديد داخلي ما يفتأ يتجلى فيتحدى وتنتهي الديمقراطية الحداثية دوما إلى أن تنتصر عليه وللخريف دوما نفس الربيع ليهزمه ... فقد اتضح بهذا وانجلى أن ديمقراطية الحداثة نمط عيش modus vivendi بين جماعات ومصالح وآراء سرعان ما يسرع إليها الانعطاب

بمجرد ما أن ينكر أحد الأفراد أو جماعة ما إحدى قواعدها، وإن مقاومتها لفي هشاشتها الدائمة وإن قوتها لفي إمكان تجديد مقاومتها ...

ها قد تحصل لنا إذن تحديد معنى "الحداثة" عن طريق السلب. إذ تحقق أنه سواء نحن نظرنا إلى أمر "الحداثة" من جهة مجال الإنتاج الاقتصادي أو العلائق الاجتماعية والسياسية بين بني البشر أو الصلات المعرفية والعلمية بين بني آدم والطبيعة، فإن الثابت المتكرر هنا هو، إن حدد سلبا، الطلاق البائن مع "الشأن المطلق" و"الأمر الدائم" و"الاعتبار النهائي"، فلا "إطلاقية" في منطق الحداثة ولا "ديمومة" ولا "نهائية" ... وهذا الأمر، إن هو حدد إيجابا، دأبه "الشأن المؤقت" وديدنه "الأمر المتغير" وشأنه "الاعتبار الزائل"، أو قل بالجملة : إنما الحداثة كل الحداثة في الانتقال من ضرب من تصور الأشياء قائم على "الإطلاقية" إلى ضرب آخر ناهض على "التاريخانية"؛ أي على ربط الوقائع بأصلها التاريخي النسبي المؤقت الحدثي .. هي ذي الحداثة، فمن هو الإنسان الحداثي؟

لئن نحن قبلنا أن يرد تاريخ الحداثة، أساسا، إلى ظهور اقتصاد السوق، وبروز العلم التجريبي، وبدو التنظيم الديمقراطي، فإنه في أنظار المؤرخ - عالم الاجتماع - يصير «الإنسان الحديث هو إنسان التنازلات والتسوية

والتراضي»[19]. فلا غرابة لهذا أن يبدأ العهد الحديث لدى المؤرخين بفشل الحروب الدينية، مما دل على ضرورة العيش خارج فكرة "المطلق" التي كانت تتشبث بها الأطراف المتصارعة. ولهذا فإنه لئن هو اعتبر الفيلسوف-المتكلم أن القيمة هي "الأمر المطلق"، فإن الإنسان الحديث هو إنسان "اللا قيمة"؛ أي ذاك الإنسان الذي ما صار هو ينتظر أي "أمر نهائي" ويتوقعه؛ أي أنه صار يعتقد أن ما ثمة من شأن ينهض على أساس "صلب" أو يستند إليه[20].

والحال أن الناظر في تحديد "الحداثة" هذا يجد أن الحداثة، من حيث هي "شكل" سيال بلا مضمون مقرر أو معطى سلفا مؤكد، إنما هي نهضت على رؤية للأمور "جمالية" أو "إستطيقية" شأنها الاحتفاء بالإبداع والابتكار والتجديد الدائم. ومن ثمة، فإن اكتشاف الفن ما كان هو نتيجة لحركة الحداثة، وإنما هو التحديث نفسه كان بل هو الحداثة. أوَ ليس التحديث "تجريبا" و"التجريب" هو روح الفن؟ هو ذا سر الحداثة : ففي كل يوم يوم تغزو الحداثة ركنا من أركان المجتمع المتوارية الركينة المنزوية، فتسيل بذلك "المطلقات" التي تخشبت واستحجرت. كلا، لا شيء في اعتبار الحداثة يكون "كاملا" و"تاما" و"نهائيا" : لا الديمقراطية، ولا العلم، ولا التقنية، ولا

---

[19] Ibid, p.72.

[20] Ibid, p.72.

حتى الأدلوجات التي تبين عنها - النزعات الاقتصادوية والوضعية والليبرالية والماركسية - والتي تدعي أنها "قيم مطلقة"، وذلك حتى ولو هي كانت تعاش أحيانا على أنها "مطلقات" و"أوابد" و"دوائم"[21].. وبالجملة الواحدة، هي ذي "الحداثة" وهذه "أعمالها". فمعقد معنى توسيم العروي للحداثة، أن معنى "الحداثة" ملتئم من مياسم "النسبية" و"الإبداعية" و"الشكية" و"التجديدية" : إذا ما هي اجتمعت تحققت، وما نقص منها نقص من الحداثة.

- ب -

نحن والحداثة : مقومات الحداثة

أوجز عبد الله العروي "مروية الحداثة الكبرى" وبناها على عصب مفاهيم ثلاثة. إذ رأى أن الشأن في الحداثة أنها «تنطلق من الطبيعة، معتمدة على العقل في صالح الفرد لتصل إلى السعادة عن طريق الحرية». فلا خفاء أنه وَسَّطَ بين بداية الحداثة (الطبيعة) وغايتها (السعادة) - وهذا هو مدار مبتدأ ومنتهى "مروية الحداثة الكبرى" - مفاهيم "العقل" و"الفرد" و"الحرية". لنعرض لهذه المقومات مقوما مقوما.

أول مقومات الحداثة إعمال العقل. وقد لاحظ العروي أننا ما فتئنا : «نقول ونكرر منذ عقود إن الفكر الذي ورثناه عن السلف - ما يسميه البعض التراث - يدور كله حول

---

[21] Ibid, p.79.

العقل»[22]، وأننا «نؤمن ونقول منذ قرون إن الموروث من ثقافتنا مبني على العقل إطلاقا»[23]. إلا أنه استشكل هذا الأمر استشكالا، فتساءل، بدءا، «عن أي عقل نتحدث؟» واستفسر، تثنية، «لو هو حق هذا [الأمر]، فلماذا تخلفنا؟» أفليس يخطر ببالنا آنها أن نتساءل - وحياتنا اليوم تشهد على ضروب من اللا معقول لا حد لها - «أوَ لا يكون العقل الموروث، العقل الذي نتصوره ونعتز به هو بالذات أصل الإحباط؟»

يفاجئ العروي قارئه، بدءا، حين يصرح بأن: «العقل الذي تحتفل به [الثقافة الإسلامية] مفهوم ملتصق بها ومفارق لما يعرف بنفس الاسم في المجتمع المعاصر»[24]. إذ حقيقة العقل الحديث أنه «عقل من نوع آخر». كلا ما كان العقل الحديث، شأن العقل القديم، استدلالا ونظرا، وإنما العقل الحديث العمل. فقد تحقق بهذا أن مفهوم "العقل"، بمعناه الأحق - أي الحداثي - ما تبلور هو إلا بعد أن هو طفق الإنسان يعمل في دائرة أوسع فأوسع. والحال أنه كلما "انتسع نطاق تدخلات العقل: في ميدان الزراعة والطب والبيطرة والملاحة والحرب ... ازداد دقة مفهوم "العقل" و"العقلانية" (...) ذاك هو المفهوم الحداثي للعقلانية. وهو مفهوم لم يتبلور، على التدقيق، إلا في

---

[22] عبد الله العروي: **مفهوم العقل.** ص 357.

[23] المصدر نفسه. ص 364.

[24] المصدر نفسه. ص 163.

أواسط القرن التاسع عشر[25]. هو إذن عقل تجاوز النظر إلى العمل؛ أي تجسد في تنظيم وسلوك، وذلك بحيث، إذ هو بني على الحساب والهندسة، فإنه تجلى في التنظيمات (الجيش، الوظيفة، الاقتصاد، التعليم ...)، ثم في السلوك، وذلك لأن الفرد الذي لقن قواعد العقل في المدرسة والمعمل والمتجر والوظيفة تعود على هذه الضوابط كل التعود فصار ينظم حياته الأسرية بحسب مقتضيات نظام العقل، وتعودت عينه وأذنه على قواعد التناسب الهندسي، فتكون لديه ذوق خاص لوحظ تأثيره في مجال المعمار والهندسة والموسيقى والرسم ...[26]

بيد أن العقل ظل، في الثقافة العربية الإسلامية، محدودا دوما بأمرين :

أولهما؛ أن هذه الثقافة اعتبرت أن فوق كل "عقل" ثمة "عقل أعلى" هو "المطلق" أو "العلم" أو "اليقين" بالمعنى المطلق. ههنا في مملكة اليقينيات المطلقة التي يلزم أن ينضبط لها كل عقل يغيب ما يرافق إعمال العقل عادة من "فحص" و"تأمل" و"حيرة" و"شك" و"تردد". هنا الطريق إلى الإيقان، هنا الطريق إلى الإيمان، هنا الطريق إلى الاطمئنان. أيها الداخلون اطرحوا كل حيرة. هنا ينبغي لك أن تدع كل شك. وهنا يكون اليقين حاصلا قبل

---

[25] عبد الله العروي : **مفهوم الدولة**. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء - بيروت .الطبعة الأولى 1981. ص 162.

[26] المصدر نفسه. ص 164.

النظر[27]. فالعقل ههنا "تأويل" بمعنى عود إلى "الأول" وإلى "النص"[28].

ولقد كان من نتائج هذا "العقل المطلق"، الذي شأنه أن يعلو على العقل البشري المجتهد، أنه «كَيَّفَ عقل العقل؛ أي فهم المنطق بطريقة جعلت ذهن المسلم لا يلتفت إلى الطبيعة، وإن اختار المسلك الاستقرائي، لأنه يطبقه على نصوص وأقوال لا على أعراض وأحوال طبيعية»[29]. إنما الإنسان العربي مال دوما إلى السكون إلى اليقين، وإلى الإيمان بدل الإيقان. واعتبر هو أن "المعرفة متى شابها ريبة أو حيرة لم تكن معرفة صحيحة". وقد نسي ما قاله أبو حيان التوحيدي من أن "الشك صيغة الإنسان"، كما نسي درس النسبية الذي ورد في هذا الحوار الطريف : قال ابن الجهم ذات يوم : "أنا لا أكاد أشك"! فقال له المكي : "وأنا لا أكاد أوقن".

ذاك كان عقل الانحصار الذي ساد الثقافة العربية، وهذا عقل الانعتاق الذي شذ عن الثقافة العربية الإسلامية. كلا، ما أنتج هذا العقل المنحصر العلم - إذ هو قرن العلم بالنص - وما تأدى إلى العلم بمعناه الأصح؛ أي العلم الصناعي، علم المخترعات المستثمرة في الصنائع؛ عنينا

---

[27] عبد الله العروي : **مفهوم العقل**. ص 360.

[28] المصدر نفسه. ص 359.

[29] المصدر نفسه. ص 164-165.

التكنولوجيا[30]. والحال أن مشكلة هذا "العلم المطلق" الذي تعلق بالعقل المطلق أنه كان عاجزا عن "عقل الزمان"؛ أي عن "تعقل التطور والتغير"[31]. وفي ذلك حصر له وانحصار[32]. بهذا ندرك كيف أن هذا العقل افتقد إلى أهم مقومات الحداثة : التجريب، الفن، التوهيم ... هذا مع تقدم العلم، أن "المتوهم" هو ما كان من شأنه أنه فتح أمام العقل الحداثي - الذي هو "عقل فني وجمالي" بالدرجة الأولى - آفاق "المحتمل" و"النسبي" و"المفتوح" وما بقي هو، مثلما بقي عند العرب، أسير الحرف واللفظ والوحي لا يتخطاه إلى تجاوز الأمر اللفظي والسمعي إلى الشأن المحسوس المرئي، حاصرين بذلك البيان في اللغة والفن في التصرف في الألفاظ والتجربة في التمرن على الأمر المعهود المعروف ومحاكاة الشأن القائم المحقق الراسخ (الحرف والنص)[33]. فإذن، تم إقصاء "الأمر المحتمل" و"الشأن التقديري"، تلقاء غمرة الأمر "الطبيعي" و"الضروري" و"الحاصل" و"الواقع" و"الحادث".

ثاني الحدود التي وقف عندها العقل العربي القدامي ولم يتجاوزها حتى يصير هو عقلا حداثيا، أنه ظل عقلا تأمليا

---

[30] المصدر نفسه. ص 165.

[31] المصدر نفسه. ص 101.

[32] المصدر نفسه. ص 102.

[33] المصدر نفسه. ص. 353.

فرديا أي أنه بقي "مفهوما نظريا"[34]. فما تجاوز هو أمر النظر إلى العمل، وبالتالي ما كان من شأنه أن يؤدي إلى تطوير المجتمع عن طريق تعميم النشاط الصناعي وما يترتب عن ذلك التعميم من تحولات في ميدان التربية والتعليم والتنظيم ...[35] ما كان هو عقلا اجتماعيا مجسدا في سلوك جماعي قار ومنتظم[36]. فلا خفاء إذن أن هذا العقل ظل العبارة عن "منطق الفكر" لا "منطق الفعل"، وظل هو "منطق الإطلاق" الذي يكون اليقين فيه حاصلا قبل النظر، وبقي هو "عبد الإسم والنص والحرف" وما انفتح هو على "الفعل والعمل والابتدار".

ذاك منشأ "مفارقة العقل" في الثقافة العربية الإسلامية : نقول إن ديننا دين عقل، لكن التأويل الإسلامي التراثي لمفهوم "العقل"، إذ هو حصره بالمطلق وبالنظر ومنعه النسبية والعمل، فإنه أعاقه. ويعترف المسيحيون بأن ديانتهم غير ديانة العقل، لكنهم مع ذلك تقدموا وتحققت لهم الحداثة! هي ذي "مفارقة محمد عبده".

فقد تحقق، أن ثمة إذن "العقل القدامي" وثمة "العقل الحداثي" : العقل القدامي هو عقل المطلق، عقل الكائنات المجردة، عقل الحدود والأسماء والمشاحة فيها، عقل

---

[34] المصدر نفسه. ص 358.

[35] المصدر نفسه. ص 164.

[36] المصدر نفسه. ص 164.

النطق والكون والغيب، أداته التماسك والجدل والمناظرة، وبغيته الإيمان والإيقان. تلقاء هذا الضرب من العقل الذي حكم الثقافة القدامية، ثمة العقل الحداثي الذي هو عقل الوقائع؛ أي عقل أفعال البشر المتجددة، وعقل الأمر النسبي والممكن والمحتمل، هدفه النظر في ظروف مطابقة الوسائل للأهداف المرسومة بعيدا عن عقلانيتنا الأخلاقية التي تبرر الأفعال الخاضعة لقواعد مفروضة، وذلك حتى وإن هي ناقضت المصالح المتعلقة بها! إنما العقل الحديث عقلانية عملية أبطلت الادعاء بأن عالم السياسة وعالم التاريخ ميدانان للصدفة والاتفاق. إنها عقلانية السياسة والمجتمع ومؤشر ورمز المجتمع الحديث. وهنا «تحل القطيعة الجوهرية بين القديم والحديث»[37].

ثاني مقومات الحداثة مقوم "الفرد". يرى العروي أن لا حداثة بدون نزعة فردية. إذ عنده أن : «الحداثة تنتصر ومعها تنتصر النزعة الفردانية»[38]. ويؤكد على أن "بادئة الحداثة" هي تسلل مفهوم "الذات"، ذي الأصول الفلسفية، شيئا فشيئا إلى الفكر الغربي برمته. وهو تصور قام على اعتبار الإنسان الفرد هو الفاعل صاحب الاختيار والابتدار. والأصل في مبدأ "الذات" هذا سقراط. وهو

---

[37] المصدر نفسه. ص. 358.

[38] Abdallah LAROUI, **Islam et modernité**, op.cit.; p.7.

مفهوم ما وجد على عهد القدامة المتقدم على سقراط، ولا على عهد القرون الوسطى، ولا في الفلسفات الشرقية. إذ في هذه انوجد مفهوم "الموضوعية" أو "الجوهرية" أو "الكلية" التي من شأنها أن "تسحق" الفرد و"تمحقه" وتذهب أثره وتذوب ذاتيته في مهواة لا قرار لها[39]. وفي مرحلة ثانية صارت هذه "الذات" "فردا"، بالمعنى الاجتماعي والسياسي لكلمة "فرد"؛ عنينا الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعلمه. وهو الذي شهد التاريخ المعقول والاقتصاد العقلي والسياسة العقلية التعاقدية. ذاك كان مفهوم عصر الأنوار لمعنى "الفرد"[40]؛ عنينا الفرد العاقل. وفي عهد ثالث اقترن مفهوم "الفرد" بمعنى المبادرة الخلاقة حيث صير إلى التخلي عن "تجريدية الأنوار" ـ الفرد العاقل الذي لا وجود له في الواقع التاريخي ولا كيان ولا قيام ـ واستعيض عنها بتبني مفهوم "الفرد الفاعل"؛ قصدنا الفرد الفاعل الواقعي لا الفرد الخيالي[41]. وهذا المفهوم هو الذي يقف عنده العروي مرتضيا له، ويجد أنه يلائم وضعنا الاجتماعي والاقتصادي ويؤهلنا لتبني الحداثة. أما العهد الرابع، فهو عهد "الفرد المغاير" المخالف. وهو عهد لا يجد العروي

---

[39] عبد الله العروي : **مفهوم الحرية**. دار التنوير، الدار البيضاء ـ بيروت. الطبعة الثالثة، 1984.ص 40.

[40] المصدر نفسه. ص 40.

[41] المصدر نفسه. ص 41.

أنه يناسب ما عندنا لأنه يعكس الروح النخبوية المتمردة على الديمقراطية والاشتراكية. هُوَ ذا تاريخ الفرد الحديث مختصرا. فليعتبر.

أما عندنا، في عهد الدولة الإسلامية (دولة السلطنة)، فإن الفرد ما كان هو نتاج المبادرة وإنما «الفردانية [كانت] ثمرة الاستبداد وثورة سلبية عليه»[42]. إذ كانت تجربة الدولة الإسلامية هي تجربة "التخارج بين قانون الجماعة ووجدان الفرد"[43]. إذ ما ألفي الفرد في أثناء هذه الدولة إلا "إمَّعَة" "مستعبدا" "مستتبعا" "ملحقا" عبدا مؤتمرا ومملوكا ملبيا : «الفرد داخل الدولة [الإسلامية القديمة] مستعبد بالتعريف، فلا يعرف الحرية إلا إذا خرج منها أو عليها»[44]. و«ما من دولة سلطانية إلا والفرد مستعبد فيها»[45]. ولهذا السبب، يقرن العروي بين فردانية الأجداد واستبداد دولتهم : «الفردانية نتيجة الاستبداد»[46]. كلا، ما تبلور مفهوم "الفرد" في الحضارة الإسلامية، اللهم إلا الفرد المجرد الأوحد الأعزل الذي شأنه أنه يحيا على

---

[42] عبد الله العروي : **مفهوم الدولة**. ص 116.

[43] المصدر نفسه. ص 116.

[44] المصدر نفسه. ص 116.

[45] المصدر نفسه. ص 116.

[46] عبد الله العروي : **مفهوم الدولة**. ص 158.

هامش نظام السلطنة الجامح[47]. وإنه للفرد المتوحد النابتة الذي «فردانيته [هي] نتيجة جدلية للسلطنة القائمة»[48]. وإنه للفرد الذي يعتزل المجتمع وينكمش على ذاته بغاية تزكية نفسه وتنميته مواهبه الروحية. والحال أن في دولة هذا شأنها ـ الدولة السلطانية ـ يصير الفرد العاقل يرى فيها قبل شيء أنها "جهاز قمع"، وأن له الحق في أن ينجو بنفسه، كما أن له الحق في أن يحقق حريته عن غيره بمعزل، فيكون أن يطلب الطوبى التي لا تتحقق : دولة الحكمة (الفيلسوف النابتة) أو دولة الخلافة (الفقيه المقهور) أو دار السعادة (الصوفي). الحل عنده إذن حل فرداني طوباوي لا يستهدف "تأنيس الدولة" وإنما هجرها والفرار. وما من سبيل لتحقيق هذا المبتغى السلبي الانعزالي الانفرادي إلا بتخيل يوطوبيا فرارة. والحال أن من شأن هذا الحل الفرداني أن يناقض العقلانية السياسية والاجتماعية التي تقوم على مبادئ "المبادرة" و"التقدم" و"النمو" و"التطور". إذ لا أمر من هذه الأمور بمكنته أن يتحقق بالفرد الأفرد الأوحد الأعزل وعن الدولة بمنأى ومبعد ومعزل[49].

فقد تحصل مما تقدم، أنه ما كانت على عهد الدولة الإسلامية ثمة "فردانية حقة" وإنما "أدلوجة فردانية" :

---

[47] عبد الله العروي : **مفهوم الدولة**. ص 109.

[48] المصدر نفسه . ص 113.

[49] المصدر نفسه. ص 149-150.

«يعيش المرء تحت سلطان ويتخيل نظاما لا يحتاج إلى سلطان : "الوازع فيه ذاتي لا خارجي" حسب التعبير الخلدوني. فيقول له الفقيه : ذلك هو الخلافة. ويقول له الفيلسوف : هي المدينة الفاضلة. ويقول له الصوفي : تلك هي طريقة الإخوان. لكن إذا سأل : متى وكيف؟ يرد الأول : عندما يشاء الله ويغير طبيعة البشر، ويرد الثاني : الخطاب موجه للفرد العاقل الحكيم وحده، ويرد الثالث : بعد أن يتربى المريد وينسلخ عن طبيعته الحيوانية»[50]. فقد انجلى إذن ان : «السلوك الذي ورثه الفرد العربي لا يوافق كيان دولة حديثة»[51].

ذاك كان حال العرب على عهد القدامة، وفي الزمن الحديث، على عهد التنظيمات، انحلت بنية المجتمع العربي العشائرية، فكان أن برز مفهوم أول للفرد صار يجد في روابط العشيرة قيودا، وانتقض بناء الحرفة والعائلة والزاوية - وهي البناءات التي كانت تمنع بروز مفهوم "الفرد" وتعيق ظهوره - فكان أن نشأ مفهوم "الشخصية". وكانت هذه "الشخصية" مخالفة لفردية المجتمع التقليدي. إذ ما كان "الفرد" القديم ليعي فرديته إلا بعد أن هو يهجر الجماعة ويجابه الدولة أو يرفضها مطلق الرفض، وإن هو كان هذا الرفض، على التدقيق، رفضا مجردا. تأمل مثاله في "الصعلوك" وموقفه إزاء قيم الجماعة وانظر صورته

---

[50] المصدر نفسه. ص 114.

[51] المصدر نفسه. ص 156.

في "المتصوف" وموقفه من الدولة تستشف حاله. لكن، ها هو الفرد صار الآن، على عهد التنظيمات، يحس بقيمة ذاته من حيث هو عضو فعال في الأسرة والدولة. وهو وعي تَعَالَقَ ومشاركته في حياة الجماعة وإحساسه بالمسؤولية. وإذ كان الفرد التقليدي يجد أن ذاته مدينة بكل شيء إلى العشيرة فيرضى بحاله، ها هو الفرد العربي الحديث صار يتسخط على وضعه القديم ويطالب بتحرير المرأة والطفل والتلميذ والصانع من عسف التقليد : التحرر المشخص لا التحرر المجرد، والتحرر الواقعي لا التحرر الصوفي[52]. وهكذا، من الفرد غير الاجتماعي إلى الشخص المسؤول اجتماعيا ومن الفردية إلى الشخصية مسافة ما بين أتون القدامة وبداية الحداثة. ولذلك فإنه حين يتحدث عبد الله العروي عن "الفرد الحر المسؤول"، فإنه يقرنه دوما باسم "المواطن الحديث". فهل صار الفرد العربي، على العهد العربي الحديث، "مواطنا حديثا"؟

يجيب الأستاذ عبد الله العروي بأن النقص الذي عانت منه "الفردية" التي نادى بها العرب يتمثل في كونها أرادت أن تكون "فردية ليبرالية" ـ أعلى مراتب الفردية الغربية وآخرها ـ ما دامت هي تغنت بالمبادرة الفردية، ونادت بتكسير الإجماع، وطالبت بتأكيد سلطة الفرد على ذاته وفكره وبدنه ... والحال أن ما كان ينقصها هو أنها لم تتمثل جيدا معنى "الفردية" الاجتماعي والسياسي؛ أي

---

[52] عبد العروي : **مفهوم الحرية**. ص 31-32.

الفردية الحرة المسؤولة، فقلدت فردية جون ستيوارت ميل الليبرالية لا فردية الفاعلية التاريخية؛ نعني الفردانية الاجتماعية والسياسية. ذاك كان وجه نقصها.

ثالث مقومات الحداثة مقوم "الحرية". إلا أن هذا المقوم مضبوط عند الأستاذ العروي بضوابط. فهو، أولا، ما كان كل مفهوم يكون، وإنما هو "مفهوم الحرية الأوربي"[53]، أو قل : "مفهوم الحرية الليبرالي"[54]، أو "المفهوم الليبرالي للحرية"[55] لا فرق. والحال أننا إن نحن نظرنا إلى حال العالم العربي وجدنا أن : «المجتمع العربي الإسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوربا الليبرالية»[56]. فما كان عهدنا بالحرية استعمالا، وإنما نحن عهدناها ترجمة. وما تمثلناها بيسر ودقة، وإنما بضرب من التشوش شديد استبطناها. وبينما بدت هذه اللفظة بديهية عادية لدى غربيي القرن التاسع عشر، وبدا المفهوم بدو البداهة لا يحتاج إلى بيان، فإنه ما كان الأمر على هذا الوجه لدى العرب[57]. والسبب في ذلك، أن القدامة العربية ما شهدت قط على "الحرية"، وإنما هي شهدت على "طوبى

---

[53] عبد الله العروي : **مفهوم الحرية**. ص 12.

[54] المصدر نفسه. ص 18.

[55] المصدر نفسه. ص 14.

[56] المصدر نفسه. ص 12.

[57] المصدر نفسه. ص 12.

الحرية". ولذلك لما هي جوبهت بواقع الحرية كما تحقق زمن الحداثة ما تمثلته هي خير تمثل ولا هي استدمجته بأفضل استدماج.

يؤكد الأستاذ عبد الله العروي، بادئة، على حقيقة غابت على المستشرقين الذين اعتبروا أن العرب ما عرفوا قط أي نوع من أنواع الحرية أنى كان شأنه. وهي أن : «تجربة المجتمع الإسلامي في مجال حرية الفرد أوسع بكثير مما يشير إليه نظام الدولة الإسلامي التقليدي»[58]. فلا ينبغي، أولا، أن نسلب عنهم صفة "الحرية" بما حدث لهم من غياب التنصيص على اسمها. ولا ينبغي لهذا الاعتبار، ثانية، التفتيش عن الحرية العربية داخل الدولة العربية وإنما خارجها. وفي ذلك مفارقة الحرية العربية والنكتة اللطيفة التي ذهبت بأنظار المستشرقين في الآن ذاته. لقد كانت هذه التجربة تجربة الحرية من حيث هي "يوطوبيا"، أو "طوبى" بلغة العروي؛ أي "الحرية الوجدانية" أو "الحرية الأصلية"، لا "الحرية العاقلة" أو "الحرية المسؤولة" أو "الحرية الفاعلة". ولئن هو كان الأصل في هذه أن تمارس "داخل" الدولة، فإن الأصل في أصل الحرية العربية أنها مورست "خارج" الدولة.

والحال أن التحديد الإسلامي القدامي لما يكاد يشبه مفهوم "الحرية"، والذي نجد له شواهد ونماذج بينة في التراث الفقهي والكلامي والصوفي ويقترب هو من مفهوم

---

[58] المصدر نفسه. ص 24.

"الحرية" المتعارف عليه في الغرب، كان يدور كله على الفرد وعلاقته بذاته وبخالقه وبالمشارك له في الخلق من بني البشر (الأخ في الدين والأخ في الخلق). فكانت هذه "الحرية"، بهذا المعنى، مفهوما قانونيا وأخلاقيا بالدرجة الأولى، وما كانت هي مفهوما اجتماعيا وسياسيا؛ أي مفهوما متعلقا بالفرد الاجتماعي؛ عنينا به الفرد بوصفه "المشارك في هيئة إنتاجية"[59]. كلا، ما كانت ثمة "الحرية الليبرالية"؛ أي تلك الحرية التي تكون داخل الدولة حرية مشخصة متحققة نسبية، وإنما كانت ثمة "الحرية المجردة المطلقة"؛ عنينا حرية من جنس حرية البدوي والقبلي والصوفي ... كانت هي، بالإضافة إلى البدوي، "حرية الأصل" المتقدمة على نشأة الدولة. وكانت هي، بالاستناد إلى الشخص العشائري القبلي، "حرية التصرف" داخل الدولة وكأن الدولة لا تعني صاحبنا في أمر. وكانت هي، بالنسبة إلى الصوفي، "حرية الخروج عن مجال السلطان". فتلقاء استبداد المجتمع السياسي مطلق الاستبداد وأشده - مع أن مجاله كان محدودا، وما كان هو يخترق كل ثنيات المجتمع - صارت الحرية مجرد "طموح" أو "طوبى" "داخل" المجتمع السياسي. أما "خارجه" فكان ثمة مجال اللا دولة؛ أي "مضمار" هذه الحرية الأصلية المتوحدة النابتة.

---

[59] المصدر نفسه. ص 17.

والمتحصل مما تقدم حول مقوم "الحرية"، أن الحرية عند عبد الله العروي على ضربين : حرية "أصلية" أو "ميتافيزيقية" أو "نفسانية"، مثلتها حرية البدوي والصعلوك والمتصوف، واقتضت العيش خارج الدولة، كما تناولها الفكر الإسلامي بالتحليل في طرحه لمسألة "الجبر والاختيار" مثلا، أو طرحه لمسألة "الربوبية والعبودية"، أو تناوله لبداوة الشعر العربي وصعلكته. وحرية سياسية اجتماعية، مثلها السياسي والاقتصادي وعالم الاجتماع والمقاول الحديث، وانكب عليها الفكر الليبرالي وحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته[60]. ولئن هو عرف الفكر العربي الضرب الأول من الحرية، فبقي بذلك، شأنه شأن شتى الفكر التي تقلب فيها الفكر في غابر الأزمان، فكرا قداميا يقدم تصورا قداميا للحرية، فإنه ما عرف قط الضرب الثاني من الحرية ـ الحرية الليبرالية ـ ومن ثمة ما عرف هو للحداثة سبيلا.

وبعد، هي ذي سلسلة "مقومات الحداثة" تختتم. غير أنه ما كانت هذه المفاهيم الحداثية عن بعضها البعض بمنأى ومعزل ومبعد. إذ هي "مفاهيم" الشأن فيها أن : «تدرك بعضها بواسطة البعض الآخر وتشير كلها إلى ذلك المفهوم المهيمن عليها [مفهوم الحداثة]»[61]. إذ "العقل" يحيل على الفرد والحرية، والأمر بالضد. والعقلانية ترد

---

[60] المصدر نفسه. ص 17.

[61] عبد الله العروي : **مفهوم العقل**. ص 15.

في سياق الحديث عن الفردانية، وهذه ترد ورودا في أعطاف الكلام عن الحرية.

- ج -

نحن والحداثة : ضرورة القطيعة مع الماضي

لما هو سئل المؤرخ الفرنسي الكبير إمانويل لوروا لاديري مؤخرا بمناسبة صدوره كتابه عن "تاريخ المناخ" عن إمكان تنبئه بمناخ المستقبل أجاب إجابة المؤرخ : "أنا رجل الماضي". والحال أننا ما نظن أن العروي كان ليقبل هذا الجواب لو هو سئل عن مستقبل العرب. ولربما دار بخلده أنه كان دوما "رجل المستقبل". والحق أن رجل المستقبل هذا الذي كانه دوما عبد الله العروي ولا يزاله كان يدفعه على الدوام إلى مجابهة السؤال : "وماذا نفعل بماضينا؟ وكيف نعامل تراثنا؟"

خط عبد الله العروي ذات يوم من سنة 1975 معبرا عن مدى خوفه على مستقبل العرب : «مخيف هذا التعلق بالماضي»[62]، ملاحظا أن «الأهمية التي تعطى للتقليد، باعتباره قيمة، تبدو مقلقة»[63]. هذا مع سابق العلم، أنه نبهنا

---

[62] عبد الله العروي : **خواطر الصباح**. يوميات (1974-1981). ص. 60.

[63] عبد الله العروي : **عن التقليد والتخلف التاريخي** (حوار بين عبد الله العروي وعبد العزيز بلال ومحمد جسوس) أجرته مجلة **لا**

إلى أن «الماضي لا يمكنه أن يخدمنا في حل مشاكلنا» لا و لا حتى «في إعادة إعطاء [هذا] الماضي [نفسه] قيمته الحقيقية»[64]، نافيا بذلك ـ ضدا على من أسماهم التقليديين ـ «أن يكون التقليد أحسن حل لمشاكل الحاضر»[65]. ولئن هو كان منطق هؤلاء الحفاظ على الماضي ولو أدى ذلك إلى التضحية بالحاضر، وذلك بوفق شعارهم الذي أخرجوه إلى الناس : «فليمت الناس لتبقى فكرة ما حية عن الماضي»، فإن العروي ضادهم بالشعار : «فلتمت الأفكار الميتة لكي يحيا الناس»[66]. وتلقاء هذا الداء العضال الذي ألم بالعرب، حيث لا ينفع ترتيق ولا ترميق، ما وجد هو إلا العلاج الصادم : أن نجب الصلة بالماضي جبا. وليس يعني هذا أن نضرب الصفح عن الماضي فلا نهتم به، وإنما معناه ألا نعتبره معيننا على ما نحن عازمين عليه من تحديث. أما دراسته دراسة أكاديمية فهذا شأن آخر. والعروي نفسه أسهم في دراسة التراث إسهاما جليلا. بل

ماليف في شهر يوليوز من سنة 1974(العدد 64) ونقله إلى العربية محمد بولعيش ومصطفى المسناوي في **بيت الحكمة** العدد الأول السنة الأولى أبريل 1986. الطبعة الثانية. ص. 167.

[64] المصدر نفسه. ص. 142.

[65] المصدر نفسه. ص. 163.

[66] المصدر نفسه. ص. 163.

إنه بدأ مساره الفكري مهتما بالتراث : «لست أنكر التقليد بوصفه حدثا، فأنا أدرسه كظاهرة، ولكني أنكره كقيمة»[67].

لا خفاء إذن أن يشتهر الأستاذ عبد الله العروي بين الدارسين العرب، أكثر من غيره، بجرأته على طرح مسألة "القطيعة" طرحا صريحا. وقد قامت دعواه، لا على ضرورة إجراء هذه القطيعة "الحيوية" للثقافة العربية المعاصرة وحسب، وإنما على ضرورة "الحسم" في هذه القطيعة حسما. إذ ثبت عنده أنه «لابد من الاختيار، من الفصل والحسم والجزم، إذ في الجزم [لعله يقصد الحسم] يكون رفض كل ما هو تقليدي من جميع النواحي»[68]. ثمة إذن أمران أساسيان ومتلازمان عنده : "الاختيار" ـ وهو اختيار "النفعية" و"العقلانية" و"الليبرالية"؛ وباختصار اختيار "الحداثة" ـ و"الحسم" ـ وهو القطع مع الماضي قطعا بلا مطمح عودة أو ترجية رجعة أو تأميل أوبة. وهو قطع مبني عنده على "حسم تام" بلا تردد أو تلكؤ أو مداورة : «لا بد من الحسم اجتماعيا وسياسيا وفكريا»[69].

---

[67] المصدر نفسه. ص. 163.

[68] محمد داهي : **عبد الله العروي : من التاريخ إلى الحب. حوارات**. ص 56.

[69] عبد الله العروي : **الديمقراطية والتحديث**. حوار مجلة "**آفاق**". ص 151.

وقد عبر العروي عن فهمه لأمر "القطيعة" هذا بإعمال "توريات" كثيرة. منها تعبير "طي الصفحة"[70] بما هو عنى به ما سماه "القطيعة المنهجية"؛ أي "القطيعة مع مضمون التراث"، أو تعبير "القطيعة مع التراث"[71]، أو عبارة "القطيعة بين القديم والحديث"[72]، أو بيان "القطيعة الجوهرية بين القديم والحديث"[73]؛ وذلك بسبب المخالفة الحادثة بين "منطق العصر" و"منطق التقليد"[74]. وهي دعوة جريئة ما وجدت دعوة أجرأ منها في الغرب ولا لدى العرب. وهذه "القطيعة" عنده هي "الشرط الضروري لكل تقدم"[75]، وعلى الفكر العربي أن يعي بضرورتها ويقدم عليها بلا تلكؤ. أكثر من هذا، لا سبيل إلا إلى الاعتراف، بلا مواربة، بأنه «انقطعت الصلة بيننا وبين إنجازات ومنطق تراثنا الثقافي»[76]. إذ القطيعة صارت "واقعة" حالة بنا شاهدة علينا وما كان من شأنها

---

[70] عبد الله العروي : **مفهوم العقل**. ص 10.

[71] المصدر نفسه. ص 12.

[72] المصدر نفسه. ص 14.

[73] المصدر نفسه. ص 358.

[74] المصدر نفسه. ص 34.

[75] Abdallah LAROUI, **Islamisme, modernisme, libéralisme**, op. cit., p.8.

[76] عبد الله العروي : **مفهوم العقل**. ص 12.

أن "تتكـر" أو "تهمـل". وهـي قطيعـة "قـد حصـلت وتكرست" بالفعل، بل إنها «المسألة الوحيدة التي تهم المسلمين، وغير الأوربيين الغربيين على وجه العموم، منذ عهد النهضة». ومن ثمة، فإنه لزم لهذه "الواقعة" أن تتحول إلى "مسلمة"[77].

وهكذا ييئسنا الأستاذ عبد الله العروي من أن نعثر - أو ندعي العثور - على مفهوم "الحرية" في العصر الجاهلي، أو مفهوم "الثورة العلمية" لدى الموحدين، أو مفهوم "الإدارة" لدى الأدارسة ... فهذه كلها مفاهيم "حداثية" لا سبيل إلى التخبر عنها إلا لدى دعاة الحداثة[78]. وتلقاء هذا يحضنا هو حضا بما يفيد أن لا مجال للتردد في التصديق بواقع هذه القطيعة، كما يستحثنا هو على أخذها بعين الاعتبار في كل تحليل لأوضاعنا ووضع لأفكار تمكننا من تجاوز تخلفنا التاريخي. ويشجعنا هو بتذكيرنا بأن : «الحسم الذي نتكلم عليه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا، ابتداء من القرن 16م إلى يومنا هذا». فلا بد من الإقدام عليه بلا تردد. إذ لا بد مما لا بد منه. ولئن هو حق أن هذا القطع «لم تقبله جماعات محدودة هنا وهناك»، إلا أن هذه الجماعات «بقيت معارضة ومحاصرة ولم تؤثر أبدا في اتخاذ القرارات، لم تثن المسؤولين عن السير في طريق "ما ليس منه بد" حسب

---

[77] المصدر نفسه. ص 358.

[78] المصدر نفسه. ص 11.

عبارة إمبراطور اليابان بعد هزيمة 1945. أما التردد وعدم الحسم بدعوى التوسط فلم نلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا»[79].

[79] عبد الله العروي : **مفهوم العقل**. ص 363.

- 2 -

مشروع عبد الكبير الخطيبي

النقد المزدوج :

نقد التراث ونقد الحداثة

لئن هو حق أن الأستاذ عبد الكبير الخطيبي يرفض رفضا قاطعا أن يصوغ مجمل أعماله في "جاموع" أو "توليفة" أو "نظيمة" ـ وذلك لأنه يرى، أولا، أن هذه "التوليفة" ستكون وكأنها المؤذنة بما سماه "موته الطبيعي"[80]، أو وكأنها شاهد على "قبره"، ولأنه، ثانيا، ما كان من السهل على المرء، أنى كان شأنه، أن ينشئ "نظيمة فكر" اللهم إلا إن هو كان يقوى على ذلك كل القوة[81] ـ فإنه يحق القول كذلك إن الرجل يرى إمكان أن تنتظم بحوثه في ثلاث نظائم :

---

[80] Abdelkébir KHATIBI, **chemins de traverse**, op. cit., p.400.

[81] Ibid, p.431.

المحور الأول؛ النظر في شأن ما يسميه "فكر المغايرة" أو "الفكر المغاير" أو "فكر التغاير". وقد قصد هو بهذه التسمية جملة بحوثه التي ركزت على التعدد الحيوي الذي يحكم المجتمعات والحضارات، وكذا أنحاء العَبَّارات بينها والممرات والمسالك، وأشكال مقاومتها لبعضها البعض. والغرض من إجرائه هذه البحوث هو نشدان "فكر مغايرة" و"نظر مباينة ومخالفة". لكن، وجب التنبيه هنا إلى أنه ما كان هذا الفكر هو الفكر الذي ينشد هذه "البينونة" لذاتها ـ فكر المغايرة المتوحشة ـ بحيث يقذف "المخالف" بما خالفه ومن خالفه إلى مهواة سحيقة لا قرار لها، وإنما هو نشدها بغاية تحقيق ضرب من "الاعتراف المتبادل" ـ أو قل : "التعارف" ـ بين المتخالفين. وفي هذا الإطار يدخل نقده لمبدأ "الحق في الاختلاف" الذي يطلبه صاحبه لا لشيء إلا للاختلاف ذاته والانطواء والانزواء، وذلك من غير أن هو يضع اختلافه هذا المدعى في موضع المدعى عليه؛ أي من غير ما أن يضعه هو في موضع مساءلة واشتكال. كما يدخل في هذا الإطار أيضا "النقد المزدوج" الذي ما فتئ يجريه الأستاذ عبد الكبير الخطيبي على الموروث الغربي والعربي الإسلامي على حد السواء، جاعلا من هذا النقد الأساس الذي عليه نهض فكره الذي يسميه "فكر التغاير". وهذا "النقد المثنوي" هو ما نجد له نماذج مضيئة في كتابي "النقد المزدوج" (الترجمة العربية 1980) و"المغرب وقضايا الحداثة"(الترجمة العربية 1993).

المحور الثاني؛ النظر في أمر "الجسد" و"طروسه" التي ما فتأت "تنكتب" و"تنمحي" و"ترتقم" و"ترمج" طيلة تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. ذاك هو "الجسد" من حيث هو يشبه "الكتاب الأبيض" الذي شأنه أنه ترتسم عليه رسوم المواضعات وترتقم عليه القوانين والموانع والملاذ والجراح التي يعقب بعضها البعض تمحى وترمج لتعاد كتابتها بما لا يكاد ينتهي من المرات إلا بالموت : جراح فندوب فبرء وجراح .. هكذا دواليك للخريف دوما نفس الربيع ليهزمه. وإن الأستاذ عبد الكبير الخطيبي ليعمد، ههنا، إلى "قراءة" ما يسميه "الجسد الإسلامي" و"الجسد الجاهلي" ويبادر إلى إعادة "قراءتهما" على ضوء مستجد الجنيالوجيا (نيتشه) والتحليل النفسي (فرويد) والسيميولوجيا (بارث) والحفريات (فوكو) والتفكيكيات (دريدا) ... كذا حدث في كتاب "الاسم العربي الجريح" (الأصل الفرنسي 1974 والترجمة العربية 1980) الذي افتحص فيه الرجل تجليات نسيج الثقافة اليومية : اللغة، الوشم، الخط، الحكي ... بالإضافة إلى البحوث العديدة التي أوقفها الخطيبي على دراسة الجسد وسيماه كما يعبر عنه الفن، لا سيما منه فن الخط والرسم.

المحور الثالث؛ النظر في وضع اللغة ـ أو بالأحرى وضع اللسان ـ ومقام سياسته وإيالته، وذلك باعتبار البلد والأمة والمجتمع والممارسة الكتابية، الأدبية وغير الأدبية، وبالخصوص إلطاف النظر في مسألة "الازدواجية اللغوية" أو "الثنائية اللسانية". وههنا تتصنف مثلا

مساهمة الخطيبي في كتاب عن ظاهرة "الازدواجية اللغوية" (1985) واهتماماته بأمر "لسان الغير" (1999) هذا بالإضافة إلى العديد من المحاضرات والاستجوابات والنقاشات حول المسألة اللغوية بالمغرب العربي ...

والحال أن الناظر في هذه المحاور الثلاثة التي دار عليها فكر الرجل، يجد أن "فكر المغايرة" أو "فكر التغاير"، هو بمثابة القطب من رحى فكره الذي كان عليه مداره. فما صلة التغاير بالتراث والحداثة عنده؟

-أ-

نقد التقليد

-أ-1-

التقليد ميتافيزيقا مكتملة

يقتفي الأستاذ عبد الكبير الخطيبي أثر مارتن هايدجر وجاك دريدا ويستملي آراءهما في إطلاق لفظ "ميتافيزيقا" ـ أو "لاهوت" ـ على مجمل الإنتاج الثقافي العربي الإسلامي في خطوطه الكبرى. فهو يرى أن الحضارة العربية حضارة "مكتملة" في "عنصرها الميتافيزيقي" المؤسس. "مكتملة"؛ لا يعني أنها "منتهية" أو "ميتة" في الواقع الحاضر، وإنما يعني أنها "عاجزة" ، من حيث هي "فكر واحد"، من أن "تجدد" نفسها التجديد، اللهم إلا بأيد

من انتفاضة "فكر مغاير". وهو فكر شأنه أن يكون "في أدوم حوار" مع التحولات الكونية الجارية[82]. فحال الثقافة الإسلامية إذن، من حيث هي "مشروع لاهوتي كوني" أفلس في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، أنها أرادت أن تهيمن على الناس بتوسل ناموس واحد، وتاقت أن تخضع الزمن الذي ما يفتأ يمضي وتتحكم بذلك في صيرورة العلم والتقنية. لكنها فشلت في ذلك أيما فشل وعجزت عنه أيما عجز[83].

ومثلما أن ثمة "ميتافيزيقا غربية" (يونانية الأصل والجوهر)، فإن ثمة "ميتافيزيقا إسلامية". والحال أنهما، على التدقيق، تعبيران "مغايران" عن "الأمر نفسه" : "الكينونة" و"الوحدة" و"الكلية". ولذلك يمكن اعتبارهما "وجهين" لميتافيزيقا واحدة وليسا "ضربين" من الميتافيزيقا متغايرين. إنما الأصل في الميتافيزيقا أن تكون واحدة، بل إن الوحدة هي الميتافيزيقا لا فرق. وحقيقة الميتافيزيقا أنها النظر إلى الوجود بوفق مبادئ ثلاثة : مبدأ "الواحد" أو "الواحدية" - ما من شيء إلا وشأنه الإيحاد أو المواحدة؛ أي الرد إلى الوحدة - ومبدأ "الكل" أو "الكليانية" - ما من أمر إلا والأصل فيه أن يضم في "كل" يشمله - ومبدأ "المطابق" أو "التطابقية" - الأصل في

---

[82] Abdelkébir KHATIBI, **Chemins de traverse**, op. cit., p.92-93.

[83] Ibid, p.405.

الأشياء الائتلاف لا الاختلاف[84]. فما من نظر توسل إلى هذه المبادئ، سواء أهو وعى بها أم لا، إلا والشأن فيه أنه باسم "الميتافيزيقا" أحق وله أجدر. وما كان النظر الإسلامي من بقية الأنظار ببدع. فهو "ميتافيزيقا" حتى وإن هو أنكر ميتافيزيقيته، بل إنه لمن شأن الميتافيزيقا أن تنكر ميتافيزيقيتها على الدوام. وقد عودتنا على هذا الفعل المخاتل، فلنحذر ..

يتساءل الأستاذ عبد الكبير الخطيبي : «وهؤلاء العرب ، من أين أتوا؟ وإلى أين هم ذاهبون؟» ويجيب : «لقد أتوا للتو من الميتافيزيقا بمعناها الهايدجيري الذي دل على الأنطـتيولوجيا؛ [أي النظر إلى الوجود بحسب فكرة "الإله" وبحسب مبدأ "المنطق" أو "اللوغوس"]». وهكذا يتبين، من جهة النظر اللاهوتية، أن الميتافيزيقا أنشأت، بتوسل من مفاهيم "الواحد" و"الكل" وعونهما، فكرة "الإله"؛ أي فكرة "المحرك الأول" و"الكائن الأول"، مقيمة بذلك "تراتبية في الكائنات"؛ أي نظام خلق المخلوقات. والحال أنه بدءا من هذا التأسيس اللاهوتي تتبدى "ميتافيزيقا الإسلام" نظرا هاما في مسألة "الكينونة"، وفي كل المسائل المترتبة عنها؛ شأن مسألة "الواحد" و"الكل" و"المطابق" و"المخالف" و"الذاتي" و"الغيبة" و"الحضرة"... [85]. فشأن "الميتافيزيقا الغربية"

---

[84] Ibid, p.120.

[85] Ibid, p.71.

قامت "الميتافيزيقا الإسلامية" على مبادئ "الوحدة" و"الكلية" و"المطابقة". وعلى خلاف الميتافيزيقا الغربية، من حيث الشكل لا من جهة المضمون، قامت على أساس من أفكار مثل "إعجاز اللغة"، و"إخفاء الإله"، و"ميتافيزيقا النص" ... ولذلك، فإنه لا سبيل إلى التخلص من "ثقل" هذه الميتافيزيقا، ألتي دأبها البحث عن "الأصل" و"الحق" و"الخالص"، إلا بخلق "المسيخ" و"المشوه" و"الدخيل"، لا بمعناه الأخلاقي، وإنما بمعناه الفني تشغيبا على هذه الوحدة الوهمية وتشويشا وتشويها. بهذا تصير "كينونة العرب" لا "الهوية" الموهومة وإنما "مسيخها" و"شبيهها" المشغب عليها؛ نعني "فقد الهوية"؛ أي "الغيرية" التي تجعل من الأنا غير الغير. وليس يستطيع ذلك سوى "الفن" و"الفكر المغاير"[86].

فإن نحن بادرنا إلى فعل ذلك، أدركنا آنها أن "ميتافيزيقا الوحدة" - التي هي "ميتافيزيقا الإسلام" بامتياز - صارت في عداد الماضي. لقد بنيت على "لاهوت الأمة"، وادعت أنها كانت "خالصة". والحال أنها كانت، أولا، تشمل في ذاتها "هوامشها" المشغبة على وحدتها وهويتها المزعومتين : كانت تشمل "الهوامش" (البربر، الأقباط، الأكراد ...) كما كانت تشمل هي أيضا "هامش الهوامش" كلها : الأنثى. ثم إنها، ثانيا، صارت تشهد على انقسام إلى بلدان وشعوب وطوائف وطبقات ... ومن ثمة، فإنه لئن هو

---

[86] Ibid, p.79-81.

كان ثمة تعالق بين فكرة "الوحدة" وحكم "اللاهوت"، فإنه ما أن تتلاشى الأولى حتى يتلاشى الثاني : من "التعالق المزدوج" إلى "التلاشي المزدوج". كلاهما صار في عداد الماضي. ولا حياة لهما اليوم إلا من حيثما هما صارا "فكر موتى"[87].

والحال أن العرب لا زالوا لم يفكروا بعد في هذا الأمر تفكيرا جذريا : مأخوذون هم إلى اليوم بحنين إلى "هوية" كليانية أو إلى "اختلاف" هش لم تتضح معالمه لهم بعد ولا زال هو أمرا عن فكرهم بمبعد ومنأى، سادرون هم عن أمر سقوط وأفول الميتافيزيقا التي أظلتهم وضللتهم لقرون خلت .. يقول الأستاذ عبد الكبير الخطيبي : «أنا أدعو إلى نقد مزدوج : ينصب علينا كما ينصب على الغرب؛ ويأخذ طريقه بيننا وبينه، فيرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا، وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الايديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة»[88]. إنما "الأصل" وهم و"الوحدة" توهم و"الكلية" توهيم محض ...

---

[87] Ibid, p.93.

[88] عبد الكبير الخطيبي : **النقد المزدوج**. دار العودة. بيروت. ص 9.

-2 – أ-

الصلة بالتراث

يؤكد عبد الكبير الخطيبي على أن لا سبيل إلى طلب "أصالة" لا تكون سوى "تكرار تقليدي" ... وبدل الحديث عن "أصالة" Originalité يفضل هو الحديث عن "أصلية" Originarité - تلك الأوبة التي تجعلنا نعود إلى "الأصل" لا العودة المشابهة له والمماثلة، بله المستنسخة بحسب منطق "المطابقة" l'identique، وإنما العودة عودة المغايرة والمخالفة والمباينة إلى الشيء نفسه المباين لنفسه le même؛ أي إلى ذاك "المنبع" و"المورد" و"المنهل" و"المشرب" الذي ما يفتأ يغاير نفسه المغايرة ويباين ذاته المباينة[89]. فلا وجود لأوبة إلى التراث مماثلة للأصل المفترض، ما ثمة سوى تحويلات للتراث نقدية وتجديدية. إنما الشأن في التراث أنه "سيال بدال"، والشأن فينا نحن أن نكون سيالين معه بدالين، ولا إمكان للثبات عليه أو الجمود. ولا يوجد كائن تراثي بالتمام والكمال .. وشأن مثل هذا الكائن - إن هو وجد، ولن يوجد - أن يكون كائنا منفصما ممزقا، وأن يهوى تحت ضربات المصير حتى يلقى هو مصيره. فما من كائن اليوم، حتى وإن هو احتمى بالتراث، إلا وشأنه "التمزق". ويقول الأستاذ عبد

---

[89] Ibid, p.81.

الكبير الخطيبي متمما هذا المعنى الذي نحن بصدده : «««أعتقد أن الأصل الذي يحكم مصير الكائن هو أنه لا يجد وحدته إلا بالموت وبين الموتى»[90] أما ما دام هو حيا، فإنه لن يحيا إلا على مزقة.

والحال أن قدرنا هو أننا : «كلنا ورثة التقليد الفاسد منه والحسن»، وعند العرب أن الأقدار لا تدفع وإنما يسكن تحت مجاريها. والحق أنه ما كان هذا التقليد الموروث على مستوى واحد. إذ ثمة إمكانات قامت لتشاغب على تقليد "الوحدة" و"الكلية" و"المطابقة"، والذي انتهى هو إلى "الضم" و"الاستكراه" و"التعنيف" و"العزل" و"الإقصاء". منها؛ بدءا، التصوف الإسلامي : «يفيد التصوف عندي تقليدا حسنا، لماذا؟ لأنه يوجه حياة الفرد الداخلية نحو تعبير، فكري وحسي معا، عن الأمر الخارجي المطلق [الله] (...) (ثم) إن التصوف تقنية تأمل. وهو يلتقي مع الفن والفكر في ذاك الفضاء الحميمي المبدع الذي يلزم حفظه حفظا مطلقا. وإنني لأتحدث عن هذا الضرب من التصوف وليس عن ضرب آخر». وبعد هذا وذاك : «إن من شأن التصوف أنه يتجذر في صميم الكائن الإنساني. فلماذا أحرم نفسي من هذا الميراث الثمين؟»[91]. ولئن هي كانت ثمة مذاهب أخرى شاغبت على "ميتافيزيقا التراث" ـ شأن مظاهر "الاحتفاء بالطبيعة" في

---

[90] Ibid, p.399.

[91] Ibid, p.454.

التراث الشعبي و"بقايا الوثنية" في الممارسات الطقوسية - فإن التصوف كان أولاها بالعناية، وذلك لأنه عندما اشتغل هو على السنة النبوية، فإنه "أشغب" على "اللاهوت" وأبعده عن مركزيته اللاهوتية وأجبره على أن يغترب في وطنه ويستوطن غربته ... ومن ثمة، ما كان التصوف مجرد مبحث من مباحث الفكر الإسلامي وجد موقعه بين الأدب والعلم والدين والفلسفة والميتافيزيقا، وإنما هو طرح المسألة الأساس؛ يعني "مسألة الأمر القدسي، ومسألة إقامة الشأن الإلهي في قلب بني البشر". وبذلك بدا التصوف بدو ما من شأنه "تأكيد الكينونة الديونيسوسية"، و"التنزل من الميتافيزيقا منزلة المسيخ التراجيدي"[92].

من هنا تتبين ضرورة استعادة "منسي" التراث و"مهمله" و"متلاشيه" : فكر الكينونة والمفازة، وفكر الوجد الصوفي، ووحدة الله والنص والعشق ... فهذه الموضوعات، التي صارت هي مكبوتات التقليد المعاصر، يلزم أن تستعاد اليوم وتحيى، وأن تصير جزءا من ميراث النقد المزدوج[93]. إذ ما من قراءة للتراث أو إعادة قراءة له، وما من نظرة إلى مجد الماضي التليد، إلا والشأن فيها ألا تكسب هي قيمة حامية بالنسبة لنا إلا إن هي صارت رافعة لنقد مزدوج[94].

---

[92] Ibid, p.83.

[93] Ibid, p.101.

[94] Ibid, p.98.

ومختصر القول في هذا الأمر، ما هذه "الأصالة" التي يسممونا بها إلا "سم اللاهوت" الذي نفثوه فينا[95] ... وما هذه "الهوية" التي ما يفتأون يهللون بها أمامنا ويلوحون بالهوية النهائية المغلقة هي، ولا ينبغي لها أن تكون كذلك. إنما الهوية أثر للزمن. فهي أمر في صيرورة دائمة[96]. ولطالما أنا حي، فإني صيرورة، وبمجرد ما أن أدير رأسي وأوليه صوب الماضي، فإني أصير إلى السويداء وإلى عبادة الموتى[97]، وقد سدرت عن الإصغاء إلى نداء الحداثة الذي يقول لي : "أبك عمى؟ أبك صمم؟ أبك بله؟ أبك جنون؟" ويهمس في أسماعي : "وأنت أيها الإنسان الحي هنا، باعد نفسك عن هؤلاء الموتى"!

إلا أن الخطيبي وإن هو اعتبر "الميتافيزيقا الإسلامية" بمثابة "تراث موتى"، فإنه ما كان لينفي عن القدامة كل حداثة. فهو يرى، بالضد من ذلك، أن القدامة بما هي كانت "ميتافيزيقا النص"، التي اشتغلت على "الدال اللساني" أيما اشتغال - تفسيرا وتأويلا وتطريسا وترميجا وخطا ورقما - فقد اهتمت بمفاهيم استشرفت بها دلالات "حداثية"؛ شأن مفهوم "الدليل اللساني" وبخاصة "الدليل الكتابي" منه[98]. غير أن هذا لا يعني، بالاستنتاج عن

---

[95] Ibid, p.112.

[96] Ibid, p.448.

[97] Ibid, p.448.

[98] Ibid, p.100.

طريق السلب، أن الأستاذ عبد الكبير الخطيبي مناصر للحداثة بلا حد. ومن بعد، فإن الخطيبي مثلما هو انتقد التقليد انتقد هو الحداثة أيضا.

-ب-

نقد الحداثة

-ب-1-

مفهوم "الحداثة"

لا نكاد نعثر على مقال من جملة المقالات التي كتبها عبد الكبير الخطيبي أو فصل من الفصول التي خطها أفرده هو للحديث عن "الحداثة"، اعتبارا وتوسيما واستشكالا، وأوقفه عليها وقفا. ومع ذلك، فإن منعم النظر في أعماله وملطفه يستشعر، في كل مقال أو فصل يقرأه للخطيبي، أن الحداثة ثاوية خلفه حاضرة. فهي وإن لم تحضر بالاسم، حضرت بالرسم، لاسيما حضور حوار لا حضور إظهار. ولربما من أندر المناسبات التي حدد فيها الخطيبي تعريفه للحداثة، تلك التي أورد فيها أن "الحداثة" هي "إبداع المستقبل وبناؤه"[99]، وقد جرى على هذا المجرى حين هو كرر التعريف نفسه - "إبداع المستقبل" - في مكان آخر[100].

---

[99] Ibid, "Sciences Humaines et multipolarité des civilisations :Programmatique", (1995), p.125.

[100] Ibid, "L'universalisme et l'invention du futur" .(2001), p.287

ثم إنه لمن المناسبات القليلة التي دعا فيها إلى الحداثة، الدعوة الصريحة، قوله : «على العالم العربي أن يساهم في سيرورة الحداثة؛ أي في إبداع المستقبل»[101]. فلئن هو كان وضع المغرب العربي وضعا قداميا، وذلك بالنظر إلى "ضعف المجتمع المدني" و"إذلال المرأة" و"تصلب السلطة السياسية" و"غموض الصلة بين الشأن الديني والشأن السياسي"، و"عدم الدراية بعلوم التقنية وتملك ناصيتها"، يضاف إلى ذلك "الارتشاء" و"المحسوبية"[102]... ـ بما هو جعل من هذه المجتمعات "مجتمعات التحكم والعبودية" ـ فإن "الإسهام في سيرورة الحداثة" يعني، أول ما يعنيه، "تحديث العوائد"، بما في ذلك من "إعادة النظر في المدونة وفي وضع المرأة الدوني"، و"تشجيع التعددية الديمقراطية" و"محاربة كل نزعة استبدادية تحكمية" شرعية كانت هي أو غير شرعية[103].

والحال أن هذه الندرة مؤذنة بأمرين : أولا؛ إن هو غاب الاسم فما غابت علامات الحداثة لا ولا غاب هو النظر في أمرها، فلا ينبغي أن ننفي عن الخطيبي اعتبار الحداثة، بل واستشكالها، بشبهة عدم إكثاره من ذكرها. ثانيا؛ إن فهم الحداثة انبنى عند الخطيبي على فهم هايدجيري للزمن :

---

[101] Ibid, p.290.

[102] Ibid, p.296.

.[103] Ibid, p.290

الحداثة هي المستقبل لا الماضي، وبالتالي فإن حداثتنا منفتحة على مستقبلنا مشرعة لا كامنة هي في ماضي الغرب متضمنة، فضلا عن أن تكون بوادرها متضمنة في ماضينا. فما هذا الماضي المجيد المدعى سوى ماضي الميتافيزيقا لا شيء آخر : هي هو وهو هي.

وإننا لنجد للحداثة، فيما كتبه عبد الكبير الخطيبي، مياسم كثيرة. منها؛ حضور "المجتمع المدني" حضورا قويا وفاعلا، والعمل بمبادئ "حقوق الإنسان" مع تمشيتها على الواقع لا الاكتفاء بمعاملتها على أنها واقع افتراضي لا حقيقي، والاهتمام بشأن "العمل الجمعوي والحياة المشتركة"[104]. فهذه وغيرها كثير ورد متفرقا في كتابات الأستاذ هي سمات الحداثة عنده.

والحقيقة التي ينبغي أن تعلم لدى الخطيبي أن المسألة ليست، على التدقيق، مسألة تعارض بين القداميين والحداثيين، والتراث والحداثة، وإنما الرجل سعى، أصلا، إلى الخروج من هذه المجابهة التي طالت وألهت ودامت وأغرت : تقليد/حداثة. إذ الحال أن ثمة، على التحقيق، مجابهة بين مجتمعات تتسم بضعف المجتمع المدني، واستبدادية النظام السياسي، وعدم الدراية بأبجديات التقنية، وثقل السلطة اللاهوتية الذي يمنع من التمييز بين الدولة والدين، وضعف صورة العالم العربي عن نفسه - كل ذلك في مواجهة، لا الحداثة، وإنما هذا "الخليط

---

[104] Ibid, p.306.

العجب من الميتافيزيقا والعلم" الذي أتانا به الغرب، والذي يسميه الأستاذ عبد الكبير الخطيبي باسم : "التقليد الجديد". وهو "التقليد" المكون عنده من مكتشفات ووقائع ومخترعات وقيم ـ هي ما به نهضت حضارة تقنية عتيدة عنيدة ـ ما تفتأ تغزونا الغزو أشده، فتعيد بناء علاقتنا بماضينا وتقاليدنا، وذلك بعزلها لهذه التقاليد وغربلتها والرمي ببعضها في مزبلة التاريخ.

والحاصل مما تقدم، أن ثمة مواجهة، "داخل" رحم الميتافيزيقا نفسها لا "خارجه"، بين "تقليد قديم" (التراث) و"تقليد جديد" (ما يسمى "الحداثة"). هذا مع سابق العلم، أن "الحداثة الحقة" هي تلك التي تختمر في عداد "المستقبل" لا تستكن في حساب "الماضي". ولذلك، فإن "النقد المزدوج" نقد موجه إلى الحداثيين والتقليديين معا، وتجاوز للانقسام "المانوي" بين الحداثة والقدامة الذي لا يأخذ بعين الاعتبار تعقد عالمنا الحاضر[105]. بل إن عبد الكبير الخطيبي يذهب إلى حد القول : «يمكن القول، بمعنى ما من المعاني، إن النزعة الحداثية والنزعة الإسلامية يعضدان بعضهما البعض ويستوحيان بعضهما البعض ويغذيان : الواحد منها يعد الآخر شره، وأخاه العدو في الآن ذاته»[106]. فمن باب "الواقعية" إذن أن ننظر إلى الأمر القائم ـ التخالس بين قديم التقليد وجديده ـ لا

---

[105] Ibid, p.450.

[106] Ibid, p.450.

الوقوف عند "استيهامات الأصل" - النزعة الأصولية - أو "استيهامات قطيعة جذرية مع ماضينا"[107].

ب-2-

نقد ميتافيزيقا الحداثة :

العاقلية، الذاتية، الحرية

يدعو عبد الكبير الخطيبي إلى ما يسميه، تأسيا بالمفكر الفرنسي جاك دريدا، "النقد المزدوج". ومن كان هذا هو شأنه، فإنه لن يقبل بمبدأ "العقلانية" الغربي على علاته. إذ لئن هو كان من شأن "العقلانية"، بالضد من التقليدية والتراثية والسلفية، أن تدخل على عالمنا العربي المتكلس تحررا ذهنيا مهما - إذ هي تسمح بتفكيك اللاهوت الذي ما زال يسيطر على العقلية العربية[108] - إلا أن للخطيبي انتقادات ثلاثة يوجهها للعقلانية : فهذه، أولا ، ميتافيزيقا. إذ العقلانية والميتافيزيقا اسم لمسمى واحد. ولئن هي كانت الميتافيزيقا قديما عبارة عن لاهوت ومذهب، فإنها اليوم اختلست اسم "التقنية" ذريعة ودرءة وعاذرة وجنة. وها هي اليوم، وقد استترت وراء غيرها، تنتشر وراء التقنية وتلهمها وقد لبست لبوس الحديد الصلب. أخطر من هذا : في العالم العربي اليوم قامت ثمة "تضامنات بنيوية"

---

[107] Ibid, p.450.

[108] Ibid, p.399.

و"تحالفات مصلحية" بين الدين والسياسة والتقنية. والخطر كل الخطر في أن تتسرب لنا مع التقنية قيم اللاهوت والاستبداد. ولما هو كان أصل التقنية العقلانية ـ وذلك باعتبار أن الأصل في العقلانية الدعوة إلى أولوية العلم على كل نهج آخر ـ وكان العلم يتأدى بالضرورة إلى التقنية، فقد لزم نقد العقلانية. ثم إن العقلانية، ثانيا، إذ هي تعلي من شأن العقل والعلم والضبط، فإنها بفعل ذلك، تنسى مسألة أساسية في حياة الشعوب العربية؛ عنينا "مسألة اللا شعور"[109]. هذا مع سابق العلم بالدور الذي يلعبه اللا شعور في حياة هذه الشعوب. والحال أن من شأن العقلانية، التي تريد مراقبة كل شيء، أن تقصي ما من شأنه ألا يراقب، وما من شأنه ألا ينقال، وما من شأنه ألا يتبدى البدو للعقل. ومن ثمة أن تقصي هي "المخالف" و"المغاير" و"الممانع". وأخيرا، إن العمل بمبدأ "العقلانية" من شأنه أن تستغله جميع النزعات الأصولية، ولما كان العرب قد دخلوا عصر التقنية بعصر لاهوتي[110]، فإن السلفية تسعى جاهدة إلى المصالحة بين اللاهوت والتقنية. أكثر من هذا، لما هي كانت الدولة مبنية على العقلانية، فإن الخطيبي عادة ما ينتقد مفهوم الدولة

---

[109] عبد الكبير الخطيبي : **النقد المزدوج**. ص .10.

[110] المصدر نفسه. ص 30.

الحداثي : "الدولة القوية الجبارة والتكنقراطية"[111]. وإن العقلانية لهي أداة الدولة بامتياز : البيروقراطية. فتفهم.

هذا فيما تعلق بنقد المفهوم الأول من مفاهيم الحداثة، أما فيما خص مفهوم "الفردانية" أو "الذاتية"، فإن الأستاذ عبد الكبير الخطيبي سعى إلى نقد "هوية الذات" نقدا، مثبتا أن "لا هوية ثابتة للذات" وإنما شأن الذات أن تصير صيرورة. إنما أمر الذات أنها "بينونة" - الذات غير - و"صيرورة" - ما تفتأ الذات تصير - و"بيدودة" - لا ذات خالدة مطلقة مستوطنة، ما من ذات إلا وشأنها أن تهاجر وتغترب وتصير وتبيد - بل إن الشأن فيها التصيير والتبينن والتبيدد. ولما هي كانت الذات "غيرا" والذاتية "غيرية"، ولما هو كان من شأن "الغيرية" أن تتمرد على كل "هوية"، أفردية كانت أم اجتماعية أم ثقافية، فإن من أمر الذات أن "تذوب" : أنا دوما كائن غير، وما كان هذا الغير هو أنت؛ أي ما كان هو "ازدواجا" لي ولا "مثنوية" مني أنا الذي افترض أني حارس هويتي وهوية غيري[112]. إنما شأن الغير أنه لا يقبل أبدا أن "يرد" إلي أو "يختزل" في. هو هو وأنا أنا، بل لا أنا أنا ولا هو هو، كل شيء يصير حتى أنا وحتى هو. فمن شأن الأنا أن "تتثنى" هي و"تزدوج"، بل و"تتكثر"، فما تفتأ تفقد "وحدتها"

---

[111] المصدر نفسه. ص 30.

[112] Abdelkébir KHATIBI, **Chemins de traverse,** op. cit., p.105.

المزعومة باستمرار. فما كان الوجود إيحادا وإنما الوجود إكثار. وبالتلقاء والمقابل، من شأن الهو أن يهوى وأن يفقد هويته على الدوام. ولئن هو حاول تراثنا القديم، بما فيه التراث الصوفي، تفهم مثنوية "الأنا والغير" ـ التي ليست هي تقبل مبدأ الاختزال إلى الوحدة أصلا ـ وذلك حين اعتبر هو مثلا أنه : "لا تكمل المحبة بين اثنين حتى يقول كل للآخر : يا أنا"، وما فتئ القدماء يتنبهون إلى أن الأصل في الطبيعة الازدواج، عاملين هم على رده إيحادا، حتى قال القائل : "كن لي كما أريد، أكون لك كما تريد"، فإن هذا ما منع أبدا الأنا من إبراز سطوتها. إنما أخلاقية الاختلاف الحق مبنية على مبدأ : "عامل كل شخص من حيث هو لا من حيث ما أنت عليه"، ومبدأ : "أول الأغيار لك نفسك". فتفهم.

وأخيرا، فإن الخطيبي ينتقد ثالث مقوم من مقومات الحداثة : وهو مفهوم "الحرية". ووجه نقده له ربطه بآثار التقنية على الانسان الحديث. ذلك أن عصر التقنية هذا الذي هو عصرنا صار عصر "انمحاء الشخصية" و"اندثار الفرادة" و"انمحاق الحميمية" بامتياز ؛ أي أنه صار عصر فرد بلا قسمات وبلا ملامح. وهو انتصار لنزعة ماحية للشخصية عمومية غفلية غمرية من شأنها أن تذيب كل حميمية في غفلة الغمر وغمرة الغفلة. وإن لمن شأن هذه "العمومية"، التي "ينغمر" فيها إنسان الحداثة انغمارا، أن تمحي كل إحساساته الحميمية. فأي حرية مع هذا الذي صرنا إليه؟ إن عصر التقنية هو عصر "فقدان الحرية"،

وذلك لما هو أنشأ طبقة غمرية عديمة الشكل همهما الأساسي أن تصير للاستهلاك سخرية وللمحافظة على البقاء منديلا[113]. وإنها للشاهد على دمار للإنسان لا نهاية له. فأية حرية تبقى حين تسيطر "العمومية" و"الجماهيرية" على الفرد حد الغمرية؟

---

[113] عبد الكبير الخطيبي : **النقد المزدوج**. ص 30.

ـ 3 ـ
مشروع محمد عابد الجابري : الحداثة والتراث

يسمي الأستاذ محمد عابد الجابري مجالات اهتماماته "فضاءات". ويرتبها ترتيبا بحسب أربعة : فضاء التراث (نقد العقل العربي)، ويمكن أن ندخل فيه كتبا أصدرها شأن مصنف "العصبية والدولة" (1971) ومصنف "نحن والتراث" (1980) وثلاثيته النقدية (بنية العقل العربي - 1986 - العقل السياسي العربي - 1990 - العقل الأخلاقي العربي - 2001). وفضاء الفكر العربي المعاصر (نقد الخطاب العربي)، ويمكن أن ننضد فيه مؤلف "الخطاب العربي المعاصر" (1982) ومؤلف "إشكاليات الفكر العربي المعاصر" (1988) ومؤلف "المشروع النهضوي العربي" (1996)، ومؤلف "وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر" (1997) ... وفضاء المستجدات في الفكر العالمي (قضايا الساعة من قبيل "الديمقراطية" و"العولمة" و"حقوق الإنسان" و"الهوية" و"صراع الحضارات"). وقد صدر له فيه كتاب "المسألة الثقافية" (1994) وكتاب "مسألة الهوية : العروبة

والإسلام ... والغرب" (1995) وكتاب "الديمقراطية وحقوق الإنسان" (1997) ... وأخيرا، فضاء الشأن المغربي الخاص، وقد أصدر فيه كتبا نظير "أضواء على مشكل التعليم بالمغرب" (1973)، وكتاب "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية" (1977)، وكتاب "المغرب المعاصر : الخصوصية والهوية ... الحداثة والتنمية" (1988) ...

هذا ولئن هو رام المرء الاستدلال على مدى حضور الموضوع الذي نحن بصدده ـ موضوع "الحداثة" ـ في كتب الأستاذ لوجد أن كتابين على الأقل حملا الإشارة الجلية إلى "الحداثة"، وأن خمسة كتب أحالت على معنى "المعاصرة"، وما زال الجابري يقرن بين روح العصر والحداثة حتى أغرب هو في التعبير "الحداثة العصرية"[114]. وليس لنا أن ندعي على مفكر المغرب عدم النظر في موضوع "الحداثة" هذا بسبب من غياب الاسم في جل عناوين تآليفه .. فكأين من كتاب ألفه تبدى فيه أمر "الحداثة" تبديا أو تخفى هو ليلهم الكتاب بأجمعه ويستملي منه أسباب تدوينه .. بل إني لأكاد أزعم أن كل ما كتبه هذا المفكر المغربي يوشك أن يكون حوارا حول مسألة "الحداثة"، وأن الأصل الذي عليه مدار فكره إنما هو من الحداثة يمتح .. وذلك سواء فيما تعلق بقراءة التراث ونقده،

---

[114] محمد عابد الجابري : **العقل السياسي العربي**. المركز الثقافي العربي. 1990. ص.326.

أو فيما خص قراءة الفكر الغربي واستشكاله .. بل لعلي لا أبالغ في شيء إن قلت : إن الناظم لمختلف القضايا التي طرحها هذا المفكر المغربي ما كان من أمر سوى قضية "الحداثة والتراث" اعتبارا وتوسيما واستشكالا .. وفضلا عن هذا وذلك، ما كان المفروض في الجابري أن يعبر بالنظر وحده عن موضوع "الحداثة"، بل إنه كان تحديثيا لا بالنظر وإنما بالفعل؛ أي بتقريب أعمال الحداثة الغربية - النقد الإبستمولوجي - وتبيئتها البيئة العربية والمغربية، بله وتمريرها التمرير في المجال التداولي العربي بلغة عربية فصيحة ... فهو بهذا من هؤلاء المحدثين في صمت ...

- أ -

نحن والحداثة

ما فتئ الأستاذ محمد عابد الجابري يذكر أن مشروعه الفكري كان هو دوما "خدمة لمسألة الحداثة". إلا أن هذه "الخدمة" ما كانت هي لتمر عنده إلا بواسطة "التأصيل للحداثة في ثقافتنا العربية". وما كان يمكن لهذا "التأصيل" أن يتم إلا بتوسل "تحديث التعامل مع التراث" وتوسطه. يقول الجابري : «إن "الحاجة إلى الاشتغال بالتراث" تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلا لها. وهذه وجهة نظر عبرنا عنها منذ بداية اشتغالنا بالتراث مع منتصف السبعينيات»[115]. والحال أن

---

[115] محمد عابد الجابري : **التراث والحداثة**. ص 18.

الأستاذ الجابري يقر، بداية، أن "سؤال الحداثة" سؤال "متعدد الأبعاد". لكنه يختار أحد أشد وجوهه "اشتكالا". وهو وجه صلته بالتراث. ومن ثمة، كان السؤال حول أمر "الحداثة"، عنده، "سؤالا موجها إلى التراث بجميع مجالاته"، وذلك مثلما هو "سؤال موجه إلى الحداثة نفسها بكل معطياتها وطموحاتها"[116]. وبهذا تصير "القضية" عند محمد عابد الجابري، لا قضية "الحداثة" بمفردها، وإنما قضية مثنوية : "الحداثة والتراث"، أو ازدواج : "التراث والحداثة". كلا، ما كان الانشغال بالتراث، عنده، من جنس "الردة الفكرية" ولا ينبغي له أن يكون، ولا هو كان من صنف "العصاب الجماعي" الذي كان شأنه أن هو أصاب العرب بعد نكسة 1967. وهو يحتج ضد أولئك الذين صاروا يتهمون المشتغلين بالتراث، وقد وجدوا أنهم اتخذوا التراث "عاذرة" و"تعلة" و"حيلة" تصرفهم عن الانشغال بأمر الحداثة. هذا مع سابق العلم، أن هؤلاء المنتقدين لا يرون في التراث إلا "مجرد بضاعة تنتمي إلى الماضي ويجب أن تبقى في الماضي"[117].

فقد تحصل، أن المسألة، عند الأستاذ الجابري، ما كانت هي مسألة "الحداثة" هكذا "مجردة". وإنما هي مسألة "الحداثة والتراث"، أو قل : هي مسألة "تجاوز الفهم التراثي للتراث"؛ أي تجاوز ذاك «الفهم الذي يأخذ أقوال

---

[116] المصدر نفسه. ص 11.

[117] المصدر نفسه. ص 15.

الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يروون من خلالها أقوال من سبقوهم»، وذلك بسبب من أن «الطابع العام الذي يميز هذا النوع من "المنهج" هو الاستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والاستسلام لها»[118]. وهو فهم يعاني، على الجملة، من آفتين اثنتين : غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية. فإن نحن أدركنا ذلك، سرنا آنها نحو "فهم حداثي للتراث"، أو "رؤية جديدة للتراث"، أو "رؤية عصرية للتراث"، أو قل : لعلنا سرنا إلى "تحديث كيفية تعاملنا مع التراث"؛ أي سرنا نحن نحو "قراءة عصرية للتراث" تنفي "قراءة تراثية للتراث"، وذلك بغاية تجنب "قراءة تراثية للعصر"[119].

فقد نلخص، أن "الحداثة" لا تعني عند الأستاذ الجابري "رفض التراث" رفضا، لا ولا "القطيعة مع الماضي" قطيعة، بقدر ما هي تعني "الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه باسم "المعاصرة"، وذلك بما هو أفاد : "مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"؛ أي مواكبة حركة الحداثة[120].

---

[118] المصدر نفسه. ص 26.

[119] المصدر نفسه. ص 10 و50.

[120] المصدر نفسه. ص 15-16.

وسبب ربط الجابري بين "الحداثة" و"التراث"، أن الحداثة الغربية المنشأ تبقى، بالرغم من ادعائها العالمية، منتظمة في التاريخ الثقافي الأوربي، وذلك حتى وإن هي حاربت نزعة الأوربيين إلى التمركز. ومن ثمة، كانت هي «لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها»[121]. والسبب في ذلك، أن الحداثة : «إذ [هي] تقع خارجها [=خارج الثقافة العربية] وخارج تاريخها [فإنها] لا تستطيع أن تحاورها حوارا يحرك فيها الحركة من داخلها»، وإنما هي تكتفي بأن «تهاجمها من خارجها». مما يترتب عنه رد فعل "حتمي" هو رد فعل "الانغلاق والنكوص".

فقد ترتب عن هذا، أن "طريق الحداثة" عندنا لا يلزم أن يكون طريقا استكراهيا. وإنما يلزم أن يكون هو سبيلا حواريا نقديا. وهو طريق حواري ونقدي مع التراث؛ أي أن عليه "أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها"، وذلك بغاية "تحريك التغيير من الداخل". من هنا تصير "الحداثة" تعني "حداثة المنهج" في اعتبار التراث، و"حداثة الرؤية" في النظر إلى التراث ... والبغية من كل هذا إنما هي «تحرير تصورنا ل"التراث" من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه، داخل وعينا،

---

[121] المصدر نفسه. ص 16.

طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية»[122].

واللازم عن هذا القول، "خصوصية الحداثة عندنا"، وذلك بما يجعل منها "حداثة عربية" وليس ادعاء "عمومية الحداثة عندهم" ـ وهي "حداثة غربية". إذ ما كانت ثمة أبدا "حداثة مطلقة، كلية وعالمية"، وإنما كل ما ثمة أن هناك "حداثات" على التحقيق. وهي "حداثات" شأنها أنها "تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر". وكيف للأمر أن يكون بخلاف هذا، وهذه الحداثة، إن هي فتشت، وجدت أنها "ظاهرة تاريخية". وما من ظاهرة تاريخية، أيان كان شأنها، إلا وكانت هي "مشروطة بظروفها، محددة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور"؟ فقد تأتى، أن من شأن الحداثة أن "تختلف من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى". خذ بنا، مثلا، إلى "الحداثة الأوربية" نقارنها مع "الحداثة الصينية"، لا محالة تجد أن هذه خالفت تلك. والأمر بالأحرى أن يصدق على "الحداثة اليابانية" ...[123] وهو حكم بالأولى أن تتم تمشيته على "الحداثة العربية". وفضلا عن هذا وذاك، لئن هي ولدت الحداثة في الغرب ولادة تكاد تكون طبيعية ـ من "عصر النهضة" إلى "عصر الأنوار" فإلى "عهد الحداثة" ـ فإن الأمر ما كان على هذا النحو من الانتظام

---

[122] المصدر نفسه. ص 16.

[123] المصدر نفسه. ص 16.

في العالم العربي. إذ أن "النهضة" و"الأنوار" و"الحداثة" لم تشكل عندنا حقبا "متعاقبة" يتجاوز فيها اللاحق السابق، بل هي كانت عندنا حقبا "متداخلة" متزامنة انضغطت في ما يقل عن المائة عام انضغاطا.

فقد تولد عن هذا، اختلاف "حداثتنا" عن "حداثتهم". والحال أننا حين نعمل لفظ "الحداثة"، فإنه لا يلزم بالضرورة التاريخية أن نفهم منه ما يفهمه مفكرو أوربا وكتابها. هذا ويبدو أن للأستاذ محمد عابد الجابري "تحقيبا" للحداثة غير "تحقيب" الأستاذ عبد الله العروي. فلئن كان هذا قد استند إلى تحقيب العلامة المؤرخ بوركهارت، الذي يقرن بدء الحداثة بعصر النهضة 1560، فإن الأستاذ الجابري يرى أن الحداثة حقبة ثالثة من حقب تاريخ أوربا لما بعد العهد الوسيط؛ عنينا حقبة "النهضة" - التي قامت أساسا على "الإحياء"؛ أي إحياء "التراث" والانتظام فيه بضرب من الانتظام الحي - وحقبة "الأنوار" التي نهضت عنده على "النقد"، وأخيرا حقبة "الحداثة" بمعناها المخصوص ...

هذا عن أمر "تحقيب" الحداثة، أما عن شأن "توسيم" الحداثة، فإن الظاهر عند الأستاذ الجابري أن للحداثة سمتين أساسيتين : الأولى هي "العقلانية"؛ إذ لا يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية. والثانية هي "الديمقراطية"؛ إذ فيها وبها يتم تجاوز السلوك القدامي : سلوك القطيع وعصا الراعي. فقد تحصل، أن الحداثة عند محمد عابد الجابري هي «قبل كل شيء :العقلانية

والديمقراطية»[124]. مما يجعل منها بالدرجة الأولى "حداثة سياسية"[125]، وذلك في الوقت الذي كان فيه العروي يتحدث بالدرجة الأولى عن "الحداثة الثقافية"؛ أي على تحديث الذهنيات. وهو يرى أن «العقلانية والديمقراطية ليستا بضاعة تستورد بل لهما ممارسة حسب قواعد»، ويضيف فيما يجري مجرى هذا الكلام : «نحن نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمجرد منفعلين»[126]. ولو كان للأستاذ عبد الله العروي أن يعترض على هذا الرأي لقال : وما لنا ولممارسة "العقلانية في تراثنا"؟ إنما المطلوب حقا وعاجلا هو : "أن نمارسها في الواقع"!

والظاهر أن الجابري لا يرى من سبيل إلى "الكونية الحقة" إلا "الخصوصية العاقلة". فالخصوصية عنده هي مدخل الكونية الأكيد. إذ علينا أن نطور حداثتنا مثل مجرى ماء ثم نصب به في نهر الحداثة العظيم. إنما التأكيد على الخصوصية "فعل". وهو فعل شأنه أنه "فعل خلاق". أما

---

[124] المصدر نفسه. ص 18.

[125] محمد عابد الجابري : **العقل السياسي العربي**. المركز الثقافي العربي. 1990. ص. 326.

[126] محمد عابد الجابري : **التراث والحداثة**. ص 17.

الانضباط إلى العمومية فهو "انفعال". وهو انفعال أمره أنه "انفعال مقلد" و"انطباع مستلب". وإذ أحس الأستاذ الجابري بإمكانية الاعتراض على دعواه التخصيصية هذه، بادر هو إلى الإجابة قائلا : «قد يكون هناك من بين دعاة الحداثة من يقول : أنا آخذ الحداثة "العالمية" كما هي، كحضور مستقل يكفي ذاته». وقد رد على هذا الاعتراض بأن هذا الموقف "فردي"، ولا اعتبار للفرد، وإن كان هو يقر أن "الحداثة تكرس قيمة الفرد كفرد". وهو يجد هذا الطرح خاطئا : وذلك «لأنه لو كان الأمر بهذه الصورة لما وجد هؤلاء في أنفسهم حاجة إلى انتقاد اشتغال غيرهم بالتراث، إذ ما شأنهم وهذا "الغير" لو كانت الحداثة موقفا فرديا بهذا المعنى؟» إنما الحداثة، عنده، بالرغم من أن الإبداع الذي هو أساسها يأتي من جهة الفرد، ما كانت هي موقفا فرديا انعزاليا انكفائيا، وإنما هي موقف عام جماعي. فهي نزوع إلى تحديث الذهنية الجماعية - عموم الشعب - لا ميل إلى تحديث الفرد وحده كائنا ما كان شأن هذا الفرد[127].

---

[127] المصدر نفسه. ص 17.

- ب -

نحن والتراث

يلاحظ الجابري - وفي هذا يتفق مع العروي - أنه اليوم صارت : «الحياة المعاصرة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وبكلمة واحدة الحضارة الراهنة، تختلف اختلافا جذريا عن نمط حياة السلف، وبالتالي فالاحتكام إلى "الأشباه والنظائر" لا يكفي، بل ربما لا يجدي، لأن معظم معطيات الحضارة المعاصرة لا أشباه لها ولا نظائر في الماضي»[128]. إلا أنه بدل إتباع الحل الراديكالي الذي يقترحه العروي - القطيعة مع التراث - فإنه يدعو، بالضد من ذلك، إلى "إعادة تأصيل" التراث، لا "الرجوع إلى الأصول" وإنما "إعادة تأصيلها بفكر متفتح"[129]. "إعادة تأصيل الأصول" بوفق "شروط عصرنا" ومن موقع "الفاعل" وليس من موقع "المنفعل الهارب" : ذاك هو مشروع الأستاذ محمد عابد الجابري.

والسبب الرئيس الذي دفع بالجابري، وقد لاحظ الجدة غير المسبوقة التي أتت بها الحداثة، إلى أن لا يتبع الطريق الذي ارتضاه العروي، أو بالأحرى اضطر عمليا إلى ابتغائه، "يؤصل" له بوفق ما يلي :

---

[128] المصدر نفسه. ص 10.

[129] المصدر نفسه. ص 11.

أولا؛ لوحظت ظاهرة ما وجد لها مثيل، قديما ولا حديثا، في أية ثقافة : الحمولة الوجدانية والإيديولوجية لمعنى "التراث" في ذواتنا نحن معشر العرب. فلا أمة انفردت بمثل هذا الفهم الكلياني للتراث. يقول الجابري : «إن "التراث" بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي "نستورد" منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا»[130]. إذ تحقق لدلالة التراث عندنا ما لم يتحقق أبدا في مختلف حقب التاريخ ولدى مختلف الأمم : صار هو يحمل "شحنة وجدانية" و"بطانة إيديولوجية" و"نظرة سحرية" جعلت منه، بالنسبة إلى الذات العربية المعاصرة، أقرب إليها حتى من حاضرها الذي تحياه، فلا تقرأ الواقع هي إلا بملوانه : «التراث العربي الإسلامي يغلفنا تغليفا»[131]. بل الأنكى من ذلك، أنها صارت تستسلم له الاستسلام كله وذلك إن على مستوى الوعي أو اللا وعي. وبالتبع، ما عاد هذا التراث هو "بقية" ثقافة الماضي، بل استحال هو "تمام" هذه

---

[130] المصدر نفسه. ص 23.

[131] محمد عابد الجابري : **العقل الأخلاقي العربي**. المركز الثقافي العربي. الطبعة الثانية. 2001. ص. 28.

الثقافة و"كلية" : هو العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات. وهو بالجملة، الشأن «المعرفي والايديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية»[132].

ثانيا؛ ما هي الثقافة العربية المعاصرة إن لم تكن هي التراث نفسه؟ لئن أنت بادرت إلى هذه الثقافة فنزعت منها التراث ما ظفرت بشيء ولا بطائل، بل صارت هي كالهباء في الكوة إن فتش لم يوجد بشيء! فقد تحصل مما تقدم، أنا إذا ما نحن سحبنا التراث ووضعناه جانبا، فإنه لا يبقى هناك شيء يسمى "الثقافة العربية". فتفهم ذلك.

ثالثا؛ يعتقد الأستاذ محمد عابد الجابري اعتقادا جازما بأن الثقافة، أيا كانت عربية أو غير عربية، لا يمكن أن تتجدد إلا من داخلها. ولئن هو حق إمكان أن يقع التجديد الثقافي بتأثير عوامل خارجية، إلا أنه يحق، من هذه الجهة ذاتها، أنه ما كان قط من شأن التأثيرات الخارجية أن تنشئ ثقافة أصيلة حقة. وإذا ما هي ساعدت آليات هذه الثقافة الغيرية فإنها قد تسعفنا في "تجديد" ثقافتنا ونظرتنا إلى تراثنا فحسب لا غير.

والحاصل من جميع ما تقدم، أن "مسألة الثقافة العربية"، إن هي فتشت وجدت أنها، على التحقيق، منذ عصر التدوين إلى عهدنا هذا الذي نحن عليه، هي "مسالة

---

[132] محمد عابد الجابري : **التراث والحداثة** .ص 24.

التراث"، أو بالأحرى مسألة أن الحركة داخل الثقافة لا تتجسم في إنتاج جديد، وإنما في إعادة إنتاج القديم؛ أي الاستنامة إلى التقليد. مما تأدى إلى سيادة ما سماه الأستاذ "الفهم التراثي للتراث"، وأن لا محيد من الخوض مع التراثيين في التراث وذلك بغاية تجديد النظر إليه. ذلك أن : «تجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، إذا هو أراد الارتباط بهذه الثقافة والعمل على خدمتها. وعندما يتعلق الأمر بفكر شعب أو أمة فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة، إلا بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها»[133].

وما فتئ محمد عابد الجابري يسجل أننا نحيا "عصر نهضة عربية". إلا أنه لا يرى هذه النهضة إلا وهي ناهضة على التراث : «إننا سنبقى نتحرك داخل تراثنا بوصفه تراثا. وأعتقد أن شيئا من "النفي" أو "الغربة" لن يترتب عن ذلك (...)»[134]. والحال أن «النهضة لا تنطلق من فراغ بل لا بد فيها من الانتظام في تراث. والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي. تراث "الغير" صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره، ضروري لنا فعلا، ولكن لا ك"تراث" نندمج فيه ونذوب في دروبه ومنعرجاته، بل كمكتسبات إنسانية، علمية ومنهجية، متجددة ومتطورة، لا بد لنا منها

---

[133] المصدر نفسه. ص 33.

[134] محمد عابد الجابري : **العقل الأخلاقي العربي**. ص. 28.

في عملية الانتظام الواعي العقلاني النقدي في تراثنا. إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولا إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معا»[135]. وبهذا فإنه «ما لم نؤسس ماضينا تأسيسا عقلانيا فلن نستطيع أن نؤسس حاضرا ولا مستقبلا بصورة معقولة»[136].

والآن إذ تأسست "مشروعية" التعامل مع التراث، فإن يطرح "حيثيات" هذا التعامل :

يرفض الجابري الانصراف بالكلية إلى التراث، كما يرفض الانسلال عنه بالكلية. فمن جهة أولى، يؤكد أنه : «من الناحية المبدئية لا يمكن تبني التراث ككل لأنه ينتمي إلى الماضي ولأن العناصر المقومة للماضي لا توجد كلها في الحاضر، وليس من الضروري أن يكون حضورها في المستقبل هو نفس حضورها في الحاضر»[137]. وإن لمن شأن أولئك الذين يفكرون في حاضر ومآل الأمة العربية بدءا من الماضي العربي الإسلامي، أنهم، على التحقيق، "يعيشون المستقبل في التراث". وإن الجابري ليعجب لمثل هؤلاء الذين يدعون أنهم يكتشفون في كل يوم في هذا التراث "كل علوم الغرب وكل تقدمه"، وذلك دونما أن

---

[135] محمد عابد الجابري : **التراث والحداثة**. ص 33.

[136] المصدر نفسه. ص 257.

[137] المصدر نفسه. ص 37.

«يكلفوا أنفسهم مشقة تحديد مضمون هذا التراث، ولا حتى ربطه بالزمان والمكان»[138]. هؤلاء حقيقتهم أنهم «فريق يعيش المستقبل في ماضي العرب وتراثهم». ومن جهة ثانية، يرفض الجابري موقف ذاك الفريق من المفكرين الذي يدعو إلى الانسلال بالكلية عن التراث. إذ التراث عنده، شئنا ذاك أم أبيناه، "مقوم" أساسي من مقومات الحاضر. وإن "تغيير" الحاضر لا يعني البدء من "الصفر". وهل هناك بداية من الصفر في أي مجال من المجالات؟ فقد استحال ما رامه هؤلاء. ولئن هو كان الفريق الأول يعيش المستقبل في ماضي العرب القديم وأمجاده المفترضة، فإن هذا الفريق "يعيش المستقبل في تراث الغرب وفلسفته". والحال أن هؤلاء «الذين يلغون التراث، هكذا بجرة قلم أو بشطحة فكرية، واهمون. لأن إلغاء التراث لا يمكن أن يتم إلا بتحقيقه. والذين يطالبون بتحقيق التراث، هكذا بجرة قلم أو بموعظة حسنة واهمون أيضا، لأن تحقيق التراث لا يتم إلا بإلغائه»[139]. والحق الذي ينبغي أن يعلم، هو أن كلا الفريقين يحيا على "وعي مقلوب" أو "وعي مغترب" : وعي التراثيين المؤسس على "الاغتراب" الذي يقرأ في التراث العربي كل إيجابيات الحضارة الغربية الحديثة من علوم وتقنيات ومؤسسات سياسية واجتماعية، ووعي الحداثيين المؤسس

---

[138] المصدر نفسه. ص 103.

[139] المصدر نفسه. ص 104.

على "الاغتراب" الرافض للتراث نتيجة الاستلاب الثقافي الحضاري الذي رسخه فينا الغرب المتقدم والمستعمر[140]. يبقى أن المسألة المطروحة علينا هي : "كيف نصحح هذا الوعي؟" أو "كيف نقوم اعوجاجه؟"

لا شيء أقوم من القراءة النقدية العقلانية الاستملاكية للتراث التي هي وحدها من شأنها أن تجيب عن السؤال : "كيف نتعامل مع تراثنا بموضوعية ومعقولية؟" "بمعقولية"؛ أي بطريقة تجعله "معاصرا" لنا كل المعاصرة، وذلك عن طريق "وصله" بنا. "بموضوعية"؛ أي بجعله معاصرا لنفسه، بما يقتضي فصله عنا[141]. وإن هذا الأمر لن يتحقق إلا بإجراء "حوار نقدي" و"حوار عقلاني" مع التراث. وهو حوار يقودنا لا محالة إلى ملاحظة أنه : «لاشك أن في هذا المجموع التراثي عناصر قابلة للحياة والتطوير، وأخرى انتهى أمرها بانتهاء لحظتها في سلسلة التطور. إن التراث خزان للأفكار والرؤى والتصورات تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم. لا بد إذن من الاختيار. ومعيار الاختيار هو دائما اهتمامات الحاضر والتطلعات المستقبلية»[142].

---

[140] المصدر نفسه. ص 104.

[141] المصدر نفسه. ص 47.

[142] المصدر نفسه. ص 38-39.

"استملاك" يقود إلى "تحرر" : هو ذا مشروع قراءة الأستاذ محمد الجابري للتراث الذي يعبر عنه بلفظي "الوصل" و"الفصل". فما كان التراث "صندوق عجائب" لنصله بنا كل الوصل، وإنما هو "خزان إمكان". ولئن كنا من التراث نستملي، فإن علينا أن نكون من التراث نستلهم : «إن تعاملنا مع التراث يجب أن يمر في آن واحد بلحظتين متلازمتين : لحظة الفصل ولحظة الوصل : أن نفصل عنا هذا التراث ونضعه في مكانه التاريخي وننتقده ونرتبه في نظام الحياة التي عاشها، ولكن أيضا نعيده كشيء لنا»[143]. تلك آليات التعامل مع التراث : بالاستيعاب والفهم والانتقاد والحوار والترتيب التاريخي ... وهي مردها عند آخر البحث إلى السؤال المجمل :"كيف نتحرر من سلطة التراث علينا ؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟"[144] أي كيف نحقق الاستقلال التاريخي إيجابيا؟ إلا أن الجابري يتنبه إلى أن جل ما كتبه في التراث كان يتم بوفق منطق "الفصل" وأن الوصل ظل دوما "وعدا" أو "مشروعا" لم يتحقق لحد الآن : كيف نفيد من ابن رشد "الآن" و"هنا" مثلا؟ هذا مع تقدم العلم، أن خصوم الجابري ناقشوا أمر الوصل مناقشة مبدئية وكأنه أمر متحقق، مع أنهم ما ناقشوا سوى "وعد" أو "نوايا"! يقول الجابري : «عندما استعدت في يوم من الأيام الأخيرة هذه

---

[143] المصدر نفسه. ص 257.

[144] المصدر نفسه. ص 47.

القضية، قضية الفصل والوصل، تبين لي أن المسألة لا تخص منهجية التعامل مع النص وحده، لقد بدأت أشعر، بل أنا واع فعلا، بأن ما قمت به لحد الآن يندرج كله في لحظة "الفصل"! أما لحظة "الوصل" فلم أبدأ فيها بعد».
معنى هذا أن سؤال الاستقلال التاريخي الذي وجه مشروع الجابري واستفتح أنظاره ما عاد سؤالا أوليا وإنما «أصبح الآن هو الأخير؛ أي أصبح فقط مشروعا»[145].

[145] «**نقد العقل العربي في مشروع الجابري**» ندوة مجلة **الوحدة** عدد 26-27 (نونبر 1986). أعاد الأستاذ الجابري نشرها في **سلسلة مواقف**. العدد 19. ص. 68-69.

- 4 -
مشروع علي أومليل
"الحداثة الديمقراطية"
نحو "فكر عربي حداثي ديمقراطي"

يتميز فكر الأستاذ علي أومليل بجمعه بين القول والفعل. ذلك أن نضاله الطويل في مضمار حقوق الإنسان - المتمثل في ترؤسه للجمعية المغربية لحقوق الإنسان (1981-1986)، وترؤسه للمنظمة المغربية لحقوق الإنسان (1990-1992)، وعضويته لمجلس أمناء المنظمة العربية لحقوق الإنسان - جعله لا يتحدث عن "الحداثة" هكذا مجردة وإنما موصولة بالديمقراطية وبالمجتمع المدني وبحقوق الإنسان ... إذ لطالما هو أنشأ القول - المرفق بالفعل - عن "أصول الفكر الديمقراطي"، وعن "مبادئ حقوق الإنسان"، وعن "قيم الحداثة" موصولة لا مفصولة، ولطالما هو ربط بأشد ما يكون الربط بين "التقدم الاجتماعي" و"التنمية الديمقراطية" و"الحداثة السياسية" ربط "تجادل" لا ربط "تضايف"، ولشد ما هو أوثق الصلة بين "الديمقراطيين" و"المؤمنين بحقوق الإنسان" و"دعاة الحداثة" صلة "رتق" لا صلة

"فتق". فالدعوة عنده إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان والحداثة شأن واحد لا فرق. ولذلك عادة ما هو كان لا يكتفي بالحديث عن "الحداثة" بل يرفقها بالكلام عن "الحداثة الديمقراطية" وعن "الفكر العربي الحداثي الديمقراطي"[146].

-أ-

مفهوم "الحداثة" في فكر علي أومليل : المعاني والأواني

الغالب على مفهوم "الحداثة" عند أومليل ألا يظهر إلا بالسلب. وذلك لا بمعنى ما ليست الحداثة تعني إياه - التقليد أو القدامة - وإنما بمعنى، أولا، ما سعى العرب المحدثون إلى تحقيقه تحقيقا جزئيا - الحداثة السياسية ومعالمها من دستور وقانون وبرلمان وديمقراطية - أي الحداثة المرجوة. وبمعنى، ثانيا، ما لم يهتم العرب به ولا هم راعوه حق رعايته - الحداثة الاقتصادية والاجتماعية ... والحال أن لفظة "الحداثة" تخترق كتابات علي أومليل بكاملها اختراقا. وهي ترد على ضربين من الورود :

---

[146] بدا هذا الجمع أوضح ما يكون في مداخلته بمنتدى الفكر العربي يومي 25 و26 أبريل 1998 الموسومة باسم : **مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية : الديمقراطية والعولمة**. منتدى الفكر العربي. سلسلة دراسات عربية. عمان - الأردن 1998. ص. 41.

ورود مجرد مهمل ـ"الحداثة"[147] ـ وورود مقيد منتسب ـ "الحداثة السياسية"[148]، و"الحداثة الاقتصادية"، و"الحداثة الاجتماعية"، و"الحداثة الثقافية"[149] ـ على أن الغالب عليه أن ترد اللفظة مقرونة بالاقتصاد أو الاجتماع أو الثقافة ـ مما دل هو على "تشخص" المفهوم عنده لا على "تجرده". وليست تتحدد "الحداثة" عند أومليل التحديد المباشر، اللهم إلا فيما ندر وبضرب من الاقتضاب شديد. ومما ندر أن نعثر عليه عنده هذا القول في "الحداثة" قولا على الوجه المجمل دون المفصل : «إن الحداثة عملية متكاملة، فهي اكتساب معرفة متقدمة، ورفع مستوى المهارات واستيعاب التكنولوجيا المتطورة، وإنتاجية منافسة، إلا أنها أيضا حداثة سياسية ديمقراطية»[150].

بيد أن قرن الحداثة بالمسألة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ـ وهي مسائل ملحة في واقع العرب الحاضر ـ لا يمنع الأستاذ أومليل من استشكال أمرها. وهو لا يستشكل أمرها في واقع الغرب ـ اللهم إلا فيما ندر ـ وإنما

---

[147] أنظر مثلا كتابه : **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى 1996. ص. 227-228 و238و147.

[148] المصدر نفسه. ص. 229.

[149] المصدر نفسه. ص. 229.

[150] علي أومليل : **مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية : الديمقراطية والعولمة**. ص. 32.

هو يستشكل أمرها في واقع العرب اليوم. إذ أنه، شأن العروي، يؤكد على أننا فيما يتعلق بمسألة "الحداثة" ـ أو ما يسميه تارة "قضية الحداثة"[151] وتارة أخرى "إشكالية الحداثة"[152] ـ ما كنا بدعا بين الأمم.

والحال أن هذه المقارنة قادته إلى تجلية أمر "مفارقات الحداثة" التي تنشأ عند نخبة مثقفة تعي "تخلف" بلدها التاريخي عن اللحاق بركب الدول التي حققت حداثتها. وهي عنده في عداد الأربع :

أولها؛ عادة ما تصير الحداثة في أذهان الدول المتأخرة تاريخيا عن ركب الحداثة الأوربية الطلائعية مجرد "صورة في الفكر المجرد" ـ ما يسميه العروي "طوبى" ويسميه أومليل "إيديولوجيا"؛ بمعنى الجمع بين "الرغبة" (الطموح إلى الحداثة) و"الواقع" (التخلف الحادث) ـ وليست "واقعا تحقق في تنظيم واقع الاقتصاد والاجتماع والسياسة". هذه حال خبرها الألمان بالأمس ونحن خابروها اليوم، ولا عجب. فما كنا بين الأمم متفردين.

ثانيها؛ غالبا ما يشهد حال الدول المتخلفة على "ثقل" التقليد الذي يعارض "جاذبية" الحداثة. إذ لا تكون الحداثة آنها من القوة ولا يكون لها من الأيد ما يقدرها الاقتدار

---

[151] علي أومليل : **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى 1996 بيروت . ص. 233.

[152] المصدر نفسه. ص. 233.

على أن تستمد شرعيتها من ذاتها وتستقوي بنفسها على منافسها الاستقواء، وإنما هي تضطر الاضطرار إلى إحداث "تسويات مع الماضي" و"ترضيات" و"مساومات" و"مفاوضات" ـ مما تنجم عنه "تنازلات" و"تثاقلات" ... حتى لو تمت هي باسم "جدلية التجاوز". هذه أيضا حال خبرها الألمان وما كنا لهم بمخالفين.

ثالثها؛ في زمن التخلف عن ركب الحداثة عادة ما يحدث أن يقع الانفصام بين "واقع الحال" ـ التخلف المعيش - و"متعلق الآمال" ـ الحداثة المرجوة. والأمر أوضح ما يكون عند المثقفين "الحداثيين" و"ما بعد الحداثيين" في زمن التخلف. فهؤلاء تتضخم ذاتيتهم التضخم الذي يفصمهم عن واقع لا يتحكمون فيه، فيحدث آنها أن "تقوم مداولتهم الوهم مقام تحكمهم في مجرى الأمور" ـ وذاك أمر شاهد على حال انفصام غريب.

رابعها؛ يحدث آنها ـ والوضع وضع مفارقة ـ أن يحتمي المترسلون والأدباء والفنانون بمملكة "الإستطيقا" ويلوذون بالتعبير الفني الجمالي ، جاعلين منه ما به تستعلم الحداثة وتستعرف ...

هذه كلها، في رأي علي أومليل، "أوضاع مفارقة". وهي أوضاع تعيشها الحداثة العربية بكل مخاضاتها ومآسيها مثلما عاشها قبلنا الألمان[153].

---

[153] المصدر نفسه: ص. 233.

هذا، ولقد تنبه الأستاذ علي أومليل مبكرا إلى أن "الحداثة" لا تعني "الأواني" وحدها وإنما تفيد كذلك "المعاني" الثاوية خلف تلك المعاني والقيم الراكنة وراء الآليات.

- 1 -

أواني الحداثة

آنيتان من أواني ـ مؤسسات ـ الحداثة أولاهما علي أومليل أشد العناية : مؤسسة "المجتمع المدني" ومؤسسة "الدولة الوطنية".

من جهة أولى، عادة ما قابل أومليل بين "المجتمع الحديث" و"المجتمع التقليدي" أو "المجتمع القديم". والحداثة عنده هي بنت الطبقة التي "أقامت" المجتمع المدني، وهي التي "فصلت مجتمعها تماما عن الماضي"؛ أي أحدثت القطيعة مع "المجتمع الإقطاعي". وقد أفلحت في إقامة هذا المجتمع بالتخلي عن فكرتين وجهتا المجتمع القدامي وتحكمتا فيه : فكرة "التعالي" وفكرة "المعيارية".

من جهة، كان القدماء يعتقدون على خلاف المحدثين أنه لا يجوز بأي حال من الأحوال أن يعد "المجتمع" "مصدر" و"منبع" و"منشأ" قواعد تنظيمه، بحيث تكون قواعد إدارته وإيالته من عندياته؛ أي تكون محايثة له نابعة منه مباطنة له ملازمة، وإنما عليه بالضد من ذلك أن يستمدها من "الأعلى"، من "الغيب". إنما الله هو خالق المجتمع

وهو مشرع ضوابطه. ذاك كان رأي القدماء الذي عليه بنوا تصورهم لروح المجتمع، أما المحدثون فمالوا إلى اعتبار أن «المجتمع نفسه وهو يتغير يمكن أن تستقى منه نفسه ـ وعلى نحو متجدد ـ مبادئ ضبطه وتسييره». إذ ما عاد المجتمع يقوم على الغيب ـ التعالي ـ ولا على حكم الموتى ـ الماضي ـ وإنما هو صار بشأنه أقدر وعلى إدارة أمره أقوى، استنادا إلى مبادئ مباطنة له لا مفارقة ومحايثة لا متعالية؛ بمعنى أن المجتمع صار شأن أفراده لا شأن الغيب، ومن أمر مجتمعيه لا من شأن لاهوتييه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المجتمع القديم حكمته دوما "معيارية دينية" قامت على فكرة «الحكم المستمر على المجتمع بحسب ما يجب أن يكون عليه شرعا»، وليس بحسب "سنن الحياة الاجتماعية" و"متغيرات" العمران البشري التي هي عن المعيارية الدينية ـ الشرع ـ بمعزل ومنأى ومبعد. ومن ثمة لئن تصور القدماء استحالة وجود اجتماعي حقيقي خارج الدين، فإن المحدثين ما أعجزهم تصور ذلك بل وإقامته [154].

والحال أنه ما كان للطبقة الوسطى أن تنهض بمبدأ المجتمع الحديث وأن تديره على مداره الذي سار عليه لولا أنها أقامت "أسسه القانونية والأخلاقية والمعرفية" على ضرب من "الفلسفة البرجماتية" : أنطلوجيا؛ تم

---

[154] علي أومليل : **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. المركز الثقافي العربي.المغرب. الطبعة الأولى 1985. ص. 63

وصل الإنسان بهذا العالم وفصله عن العالم المتعالي (إحلال الدنيوية محل الدينونة). أخلاقيا؛ استحالت الأخلاق دنيوية لا دينونية شأنها أن تبنى على فكرة "المنفعة العامة" لا على أفكار من نظير "الاستخلاف" و"الأمانة". قانونيا؛ ما عادت القوانين التي يتعامل بها البشر دينية أو شرعية وإنما صارت هي دنيوية أو وضعية. سياسيا؛ ما بقيت السلطة ترتكز على فكرة "حق إلهي" وإنما صارت هي إلى "التعاقد" الاجتماعي تنسب ومنه تكتسب مشروعيتها[155].

وسمة أخرى ثبتت للمجتمع الحداثي وما كانت هي موجودة في المجتمع التقليدي، هي سمة "التعدد" وما يتبعه من الإقرار به وحسن تدبيره وحفظ حقوق الأقليات. أما المجتمعات القدامية فكانت مجتمعات "الوحدة" التي غالبا ما فرضت بالنار والحديد. وحتى لئن هي اضطرت المجتمعات التقليدية للاعتراف بالاختلاف، فإن الاختلاف الجوهري عندها كان هو "الاختلاف الديني" أكثر مما كان هو الاختلاف اللغوي أو العرقي أو اختلاف العوائد أو طرق المعاش[156].

---

[155] **أعمال ندوة ابن رشد**. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. دار النشر المغربية. 1979. ص. 253.

[156] علي أومليل : **في شرعية الاختلاف**. منشورات المجلس القومي للثقافة العربية. سلسلة ثقافتنا القومية. العدد 5. الطبعة الأولى 1991. ص. 17.

وثالث سمة من سمات المجتمع الحديث، إذا ما هو قورن بالمجتمع القديم، أن الأول صار مجتمع "الرأي العام" وأن الثاني كان مجتمع "العوام"، إذ ما كانت فيه "العامة" معترفا بها، وذلك على خلاف ما هو شأن "الشعب" اليوم مثلا. ولهذا البون اندمغ المجتمع القدامي بصفة "الاستبداد"، بينما تحلى الثاني بخلة "الديمقراطية".

وقد ترتب عن مجتمع هذا شأنه أن ما عاد هو ضعيفا وإنما هو صار قويا. وذاك أساس نهض عليه المجتمع المدني بمعناه المخصوص؛ أي بوصفه "مجتمعا مدنيا متطورا ومنتجا" لا يشكل "عالة على المجتمع"، وإنما أساسه اللعبة الديمقراطية المشتركة بين المنظمات السياسية والنقابية والمهنية من جهة والدولة من جهة أخرى، وذلك في إطار "مؤسسات متعاقد عليها". والحال أنه في مجتمع هذا شأنه فإنه «حتى النقابات وأحزاب المعارضة تجد أنها تستطيع أن تتطور وتحقق مطالبها داخل هذه المؤسسات التي تفسح المجال لتداول السلطة»[157]. هذا ويعدد أومليل سمات "المجتمع المدني" فيجده قائما على مبادئ ثلاثة : ارتباط أفراده ارتباط مصالح لا ارتباط دم أو طوائف، وقيامه على مبدأ المشاركة لا على مبدأ الإقصاء أو

---

[157] علي أومليل : **في شرعية الاختلاف**. ص. 199-200.

الاستثناء، واتفاق أهله على التراضي حول الأهداف البعيدة[158].

والحق أن لا وجود لمجتمع مدني "حقيقي" إلا بدولة وطنية "مستقلة"[159]. وعادة ما تحدث علي أومليل عن "الدولة الوطنية" بوصفها إحدى معالم ومؤسسات الحداثة، مضيفا إليها وصف "الحديثة" بقوله : "الدولة الوطنية الحديثة" أو "الدولة الحديثة"، وراقما "الدولة الحديثة (أو الوطنية)". وعنده أن هذه الدولة ـ مثلما هو المجتمع المدني ـ وليدة العصور الحديثة : «إن الدولة الوطنية حديثة النشأة نسبيا، ظهرت مع بداية العصور الحديثة في بلدان كإسبانيا وفرنسا وانجلترا (...)»[160]. فإذن، كل القرائن دلت على أن «تطور الدولة الوطنية [إنما تم] مع بدايات العصور الحديثة»[161]. وفي العالم العربي لم يتم الانتقال ـ ولا زال لم يتم بعد كما ينبغي ـ بيسر. إذ كانت "الدولة التقليدية" ـ وهو التعبير الذي يقابل به أومليل رسم

---

[158] علي أومليل : **المجتمع العربي بين "الذهن الهاجر" و"تحدي الحداثة"** . حوار. مجلة الوحدة. السنة 3. العدد 31/32. 1987. ص. 190.

[159] علي أومليل : **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. ص. 200.

[160] علي أومليل : **مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية : الديمقراطية والعولمة**. ص 33.

[161] علي أومليل : **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. ص 194 و 106.

"الدولة الحديثة" ـ تنتصب على رأس مجتمعها باسم "الإمامة العامة"، أما الدولة الحديثة فصار المطلوب منها أن تنهض بوظيفة "الكفالة العامة" لأفراد المجتمع. وإذ لم تكن الأولى مطالبة بتعميم المرافق والخدمات والمصالح، صارت الثانية مطالبة بذلك؛ أي بات المطلوب منها أن تصير شاملة الحضور في المجتمع فعالة. يقول أومليل : «إن ما يميز الدولة الحديثة عن الدولة التقليدية هو تغلغلها داخل المجتمع، وتوسيع قاعدة الفئات المرتبطة بها. وإن الدولة الحديثة أصبحت حاضرة حضورا شاملا في حياة الناس، وذلك باتساع المجال العمومي على حساب الحياة الشخصية من جهة، والروابط والتنظيمات الجماعية للمجتمع التقليدي وما كانت توفره للأفراد من حماية وتعاضد من جهة ثانية. إن تفكيك الروابط الجماعية التقليدية التي كانت تؤطر حياة الأفراد والجماعات صيرهم أكثر فأكثر عالة على الدولة»[162]. فمن سمات الدولة الحديثة الثابتة لها إذن أنها تكتسح الوحدات الاجتماعية والتجمعية التقليدية وتفككها وتحل محلها مؤسسات مهيكلة منظمة؛ شأن الدستور والهيئات المنتخبة والأحزاب ... وتقوم تنظيمات ومؤسسات الدولة الحديثة هذه على تعاقد بين مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات، والمبدأ هو الفرد المواطن الذي يدعى إلى استفتاء أو انتخاب. والأحزاب والنقابات والجمعيات هي أيضا تعاقد بين أفراد على أهدافها ووسائلها وقانونها الأساسي، لا على أساس

---

[162] علي أومليل : **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. ص. 195.

انتماء عرقي أو ديني أو قبلي، وذلك على خلاف بنيات المجتمع التقليدي، والتي هي سابقة على الفرد، فهو لا يختار عشيرته أو طائفته[163].

- 2 -

قيم الحداثة

خلف هذه "الأواني" - أو المؤسسات - تكمن "المعاني" أو "القيم"؛ أي "المنطق الذي تأسست عليه الحداثة". والحال أن الناظر في أعمال علي أومليل يستطيع أن "يؤلف" منها "توليفة"حول المفاهيم التي نهضت عليها الحداثة. منها؛ "العقلانية". وهي تتحل عنده إلى عقلانية طبيعته من جهة، وعقلانية اجتماعية واقتصادية وسياسية من جهة أخرى. ثمة إذن "المفهوم الحديث للعقل" سواء في مجال "العلم" أو "الأخلاق" أو "السياسة". ها هو العقل الحديث يتنشأ ويتخلق في صلته بمفهوم جديد للطبيعة. ما عادت الطبيعة تابعة - أصلها مفهوم "الخلق" الذي عليه تتأصل - بل باتت هي مستقلة؛ أي صارت لا تنبني عليها "موضوعية المعرفة" و"دقة القوانين" وحسب، وإنما أيضا استحالت هي "خلاقة" وليست "مخلوقة". والحال أنه إذا ما استحضرنا هذا المعطى الجديد الذي طبع صلة

---

[163] علي أومليل : **الليبرالية الحقوقية والسياسية مطلوبة في عملية التحديث**. حوار. مجلة **المستقبل العربي**. العدد 303. مايو 2004. ص. 73.

الإنسان في الزمن الحديث بالطبيعة، تبين لنا كيف أنه استحال لدى أهل القدامة "تعقل" الطبيعة، على وجه التحقيق. إذ هم بنوا فكرتهم عن الطبيعة على مبدأين : أولهما؛ أنها مسخرة لإرادة إلهية، ومن ثمة فلا سبيل إلى معرفة كنهها ولا حيلة، إنما "الناموس الإلهي" وحده حق، ولا حق للناموس الطبيعي. ثانيهما؛ حتى لئن نحن سلمنا باستقلال الطبيعة في اعتبار القدماء، فإنه كان الاستقلال النسبي المؤسس لمعرفة نسبية وحسب ولمحدودية العقل البشري. أوَ ما كان شعار القدماء : ألا إن للعقول حدودا تقف عندها.

والحق أن العقل إذ انطلق على عهد الحداثة صار لا يوقفه موقف. ها هو الآن يتجاوز النظر في أمر الطبيعة إلى النظر في شأن الإنسان وعوائده وسننه؛ أي في شأن المجتمع وتنظيمه. ما عاد المجتمع والحق والسياسة سننا شرعية، وإنما صارت هي سننا إنسية. ها قد تعممت العقلانية الطبيعية لتشمل النظام الاجتماعي أيضا[164].

وقد تعلق بسمة "العاقلية" هذه أن تم إطلاق عنصر "الإبداع" من قمقمه الذي حبس فيه طوال زمن القدامة. إنما الحداثة "الإبداع"، وإنما "البدعية" سمتها الدالة. ههنا بعد تحقيق النقلة من مجال المعرفة إلى مجال الأخلاق والسياسة، ههنا تحققت النقلة من جديد إلى مجال

---

[164] علي أومليل : **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. ص. 255-265.

الجماليات. ولهذا قال علي أومليل : إن الإستطيقا «مظهر أساسي من مظاهر الحداثة». وما زالت الحداثة تعني الإبداع حتى كاد أن يصير لفظ "حديث" أو "عصري" حكرا على الدلالة الإستطيقية. وهنا التفاعل بين العقلانية الطبيعية والاجتماعية من جهة والبدعية الجمالية والفكرية من جهة أخرى. وهذا التفاعل وجد وجهه المعبر عنه في مفهوم "المثقف" الحديث بوسمه «حامل وعي بالحداثة وداعية إليها»، أو بوصفه «حاملا للحداثة وصانعا للوعي الممهد للتغيير نحو التقدم»؛ أي بصفته «حاملا الحداثة، ومجددا الصناعة، وداعية إلى التغيير»؛ أو بوسمه «داعية للتحديث وحاملا للحداثة الثقافية»[165]. يقول علي أومليل : «صار المثقف إذا حاملا الحداثة، داعيا إليها، ابتداء من صناعته هو، أي لا بد من أن يعبر تعبير العصر في ما ينتج، سواء من حيث المضمون الثقافي لخطابه، أو لفنه، أو من حيث الشكل الذي يصوغ به فكره ووجدانه. ولكنه أيضا داعية إلى التغيير الاجتماعي والسياسي في اتجاه تحديث بنية العلاقات الاجتماعية والنظام السياسي (...) إن وعي الكاتب بذاته وبدوره بوصفه حاملا التحديث وداعية إليه، ابتداء من تحديث فنه، هو في مضمونه وشكله، وأيضا في وعيه بكونه حاملا "رسالة" في التغيير

---

[165] علي أومليل : **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. ص. 238.

الاجتماعي والسياسي، هو وعي وليد العصور الحديثة»[166].

ثاني سمات الحداثة التي يفرد لها علي أومليل قولا هي سمة "الحرية". إنما الحرية فكرة حداثية، لا "الحرية المجردة" موضوع المناظرات اللاهوتية (الجبر والاختيار) أو الفلسفة السياسية الكلاسيكية (الحرية الانعزالية المثالية) أو التصوف الإسلامي (الحرية بالله وفي الله = العبودية الحقة)، وإنما "الحرية بمعناها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي"؛ عنينا "مبدأ الحرية كقيمة فردية يترتب عليها نظام من العلاقات المدنية والاقتصادية والسياسية". والسبب في إفراد أومليل هذا الفهم بالتخصيص الخلط الذي عادة ما يحدث في أذهان الناس بين "الحرية الميتافيزيقية" و"الحرية الموضوعية" فيحدث أن يلفوا الحرية في عهد ما كنت فيه حرية على التحقيق : عهد القدامة. والحق أنه «لا يستطيع أحد أن يثبت أن هذا المبدأ [مبدأ الحرية الحقة] بهذه الدلالة قد عرفه الأسلاف، ولا أدل على ذلك من ردود الفعل السلبية التي ووجه بها هذا المبدأ من قبل الكتاب الإسلاميين المحدثين أول ما عرفوه في القرن الماضي»[167]. هذه الحرية الدينية مثلا : «قد اقتضت ذهنية ربما لم توجد قبل العصور الحديثة، وترجع إلى ما أسفرت عنه الحروب

---

166 المصدر نفسه. ص. 238.

167 علي أومليل : **في شرعية الاختلاف**. ص. 95.

الدينية الدموية الطويلة التي عرفتها أوربا طوال القرن السادس عشر، على أثرها استقر القوم على تسوية عامة، فبرز التسامح كقيمة قبلتها الذهنية وضمنته أعراف "التسامح" وقبلت "الحرية الدينية" قبولا عاما ضمنته أعراف ودساتير وقوانين وأوفاق دولية»[168].

والحال أنه ما عادت الحرية عرفا وإنما هي تجسدت في شرعة هي الشرعة العالمية لحقوق الإنسان. وهكذا بعدما لم يكن تفكير القداميين من الفقهاء لينصب على الإنسان من حيث هو إنسان ذو حقوق، وإنما انبروا هم ناظرين في أمر الإنسان من حيث هو عبد؛ أي أجالوا هم النظر في "حقوق الله" لا في "حقوق الإنسان" - أي ما صارت هذه الحقوق حقوقا للإنسان بم هو إنسان لا بم هو مخلوق - ما استحالت هذه الحقوق كونية عالمية، على التدقيق، إلا على عهد الحداثة[169]. وبهذا صرنا أمام حقوق مترتبة عن مبدأ "الحرية" الحداثي شأن حرية الرأي والتعبير والحق في التعليم والصحة والشغل.

---

[168] علي أومليل : **المجتمع العربي بين "الذهن الهاجر" و"تحدي الحداثة"** . حوار . مجلة الوحدة. السنة 3. العدد 32/31. 1987. ص. 191.

[169] علي أومليل : **في شرعية الاختلاف**. ص. 95.

- ب -

نحن والتراث

ينفي أومليل أن يكون ماضي العرب قد شهد على الحداثة، وينبه إلى ما اعتور صورة الحداثة لدى عرب الحاضر من ابتسار وتجزيء وقلق عبارة وتشوش. وهكذا، فإنه عادة ما ينفي أن يكون التراث قد "تضمن" الحداثة أو "وشى" بها أو "مهد" لها، منبهنا إيانا في غير ما مرة إلى الحقيقة التالية : «إني لا أعتبر التراث منجما استخرج منه معادن نفيسة تصلح للتبادل النافع في عالم اليوم. إن إحياء التراث لكي نحيا به اليوم هي قضية التراثيين وليست قضيتي»[170]. والحال أنه لا أدل على مذهب أومليل هذا في استبعاد استلهام التراث بغاية تحديث الفكر والمجتمع العربيين من أنه اعتاد عند تناول كل قضية من قضايا العرب أن يطرح السؤال : وما عسانا أن نفيد من التراث في هذه المسألة؟ وكان جوابه في كل المسائل التي طرحها بالنفي :

وهكذا ففي كتابه "شرعية الاختلاف" طرح السؤال : «إن السؤال المركزي الذي دار عليه هذا البحث هو التالي : إننا ونحن ندعو اليوم إلى إرساء الحق في الاختلاف،

---

[170] علي أومليل : **الليبرالية الحقوقية والسياسية مطلوبة في عملية التحديث**. حوار. مجلة **المستقبل العربي**. العدد 303. مايو 2004. ص. 68.

كحق من حقوق الإنسان، وكأساس للنظام الديمقراطي، فإلى أي حد نستطيع أن نجد في ميراثنا الثقافي سندا لهذه الدعوة؟»[171] وحين طرح هو مسألة "دور المثقف" وقضية "الالتزام"، فإنه تساءل : «ما هو السند الذاتي للمثقف العربي في تراثه الثقافي حين يدعي لنفسه دورا أو حين يطمح إليه؟»[172] وقال في موضع آخر : «إلى هنا، وطوال هذه الفصول السابقة، كان السؤال الذي يتخللها هو التالي : إن الدعوى التي يدعيها المثقف العربي اليوم ـ من أن له رسالة، ومن أن المنتظر منه هو أن يغير واقعه بأفكاره، الأمر الذي يفترض [أن] له مكانة في المجتمع، أي أن هناك سلطة ثقافية متميزة من غيرها من السلطات ـ هل يستطيع أن يجد لدعواه هاته سندا في تراثه، أي في الماضي الذي ورثه عن أسلافه من مداولي الثقافة العالمة بأصنافها : فقهاء ومتكلمين وفلاسفة وأدباء؟ أم أن هذه دعوى جديدة تسعى إلى إنجاز دور ينبغي على مثقفينا اليوم أن يكونوا في مستواه، وإلى الاعتراف لهم بمكانة عليهم أن يستحقوها، وأنهم لن يمتلكوها إلا بتضحيات وصراع مرير؟»[173] وحين طرح هو مسألة "الاختلاف" فإنه قال : «يتناول هذا الكتاب قضية الاختلاف : كيف كانت مواقف مفكرينا القدامى من الآخر المختلف أو

---

[171] علي أومليل : **في شرعية الاختلاف**. ص. 91.

[172] علي أومليل : **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. ص. 10.

[173] علي أومليل : **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. ص. 225.

المناقض؟ وكيف تعاملوا فكريا معه، وكيف جادلوه؟ وهل تحصل من هذا كله رصيد يمكن أن يسند دعوانا الآن إلى مشروعية الاختلاف في الرأي، وإلى ترسيخ قواعد الحوار وتقاليده؟»[174] متسائلا بذلك «عما إذا كان [تراثنا الثقافي] مساعدا - أو عائقا - على تكوين عقلية قابلة بشرعية الاختلاف»[175].

وعن كل هذه الأسئلة كلها على اختلاف مواضيعها التي عبرت عن مختلف اهتمامات مفكرنا كان جوابه واحدا ووحيدا : ليس وراءنا سند من تراث نتعزز به وتستقوي فيما نحن نرومه من التأسيس لشرعية الاختلاف، وإيجاد سلطة للمثقف معنوية، وبناء مجتمع ديمقراطي ... وهكذا ففيما خص مسألة "الحق في الاختلاف" أو "شرعيته" يجيب علي أومليل : «إن هناك مواقف في تراثنا (...) حصل فيها القبول بالرأي المختلف والمخالف، وأنتج مناظرات أغنت الفكر العربي. إلا أنها حالات قليلة طابعها الانقطاع. نعم، علينا أن نعيد الاعتبار لمثل هذه المواقف الفذة، وأن نحاول تفهم أسباب ظهورها وانقطاعها ونحن ندعو إلى إرساء تقاليد الحوار وحرية الرأي والتعبير، إلا أنه على الرغم من هذا كله علينا أن نسلم أيضا بأن هناك مبادئ وقيما فكرية وحقوقية جديدة لم يسبق لها نظير عند الأسلاف. فقد نعثر هنا أو هناك فيما تركه هؤلاء على

---

[174] علي أومليل : **في شرعية الاختلاف**. ص. 7.

[175] المصدر نفسه. ص. 13.

أقوال مأثورة تدعو إلى التسامح، أو تشجع على إبداء الرأي، إلا أنها لم تكن ترجمة لواقع الأمور، ولا تدل على بنية عامة للتفكير»[176]. وفيما خص مسألة "الالتزام" و"دور المثقف" أجاب مثقفنا : «إن السلطة العلمية الوحيدة التي استقرت في تراثنا الثقافي هي سلطة الفقيه أو صاحب العلم الديني (...) من هنا التحدي الذي يواجه الكاتب العربي اليوم وهو يطمح إلى أن يؤسس سلطته الفكرية، ولا سيما إذا كان حاملا الحداثة الثقافية وداعيا إلى التحديث الاجتماعي والسياسي، إذ ليس وراءه سند من تراث يتعزز به، وليس أمامه سوى نضال طويل ومرير لتجديد العقل العام لكي يتقبل القيم الديمقراطية»[177].وقس على ذلك مدى إمكان إفادة مفكري اليوم في مجال "السياسة" من مفكري الأمس : «إذا بدأنا من المفكرين العرب المحدثين وهم يفكرون سياسيا في قضية الدولة ومؤسساتها، فإننا نجد أن الرصيد الذي يلجئون إليه من الفكر السياسي العربي-الإسلامي القديم هو رصيد هزيل، لا لأنهم تخلوا عنه عن قصد وإنما لأنهم لم يجدوا فيه كبير فائدة. خاصة إذا كان التفكير في دولة مدنية هو المطلوب»[178]. ومثل لذلك أيضا بمسألة "الديمقراطية"؛ لا

---

[176] المصدر نفسه. ص. 95.

[177] علي أومليل : **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. ص. 25.

[178] علي أومليل : **المجتمع العربي بين "الذهن الهاجر" و"تحدي الحداثة"** . حوار . مجلة **الوحدة**. ص. 186.

محالـة أنـت واجـد آنهـا أن «النظـام الـديمقراطي كفلسـفة وكمبـادئ وقـوانين وأعـراف تؤسـس علاقـات اجتماعيـة وسياسـية هو نظـام حـديث نسـبيا. هنـاك طبعـا فـي تراثنـا بعض المبـادئ والقـيم الديمقراطيـة، ولكننـا لا نسـتطيع أن نتحدث فـي تـاريخ نظمنـا السياسـية عـن نظـام ديمقراطـي بمعناه المحدد»[179].

ولـئن هـو تقـرر بهـذا أن جـواب علـي أومليل علـى إمكـان "توظيـف" أو "تحـديث" أو "تحيـين" التـراث كـان دومـا بالسلب، فإن لذلك أسبابا منهجيـة. منهـا؛ أن ثمـة مـا يسـميه "البنيـة العامـة للتفكيـر" والتـي تؤالـف بـين أفكـار زمـن مـا وتخالفها عن أفكار زمن آخر. وهو يقصد بهذه العبـارة أن للتراث بنيته الفكرية المخصوصـة، وبالمثل للحداثـة بنيتهـا المفردة المميزة، ولا مساغ للمقايسة بينها والمقابسـة. فـإذن لزم احترام "منطـق العصـر فـي التفكيـر". فمنطـق الحداثـة غيـر منطـق القدامـة، وبنيـة الحداثـة مـن غيـر جـنس بنيـة التقليد. ولعل المناسبة الوحيدة التي تحدث فيها علي أومليل عـن إمكـان الحداثـة فـي ماضـي العـرب كانـت هـي تجربـة الموريسكيين. إلا أنه سرعان مـا أضـاف أنهـا كانـت حداثـة مجهضـة. فالحداثة الوحيدة التي كان من الممكن أن يعرفهـا العـرب أجهضت في مهدها. لقد كانت فرصـة العـرب إلـى الحداثة فرصة مضاعة. إذ عاصر الموريسكيون التحـولات الكبـرى التـي تنشـأت عنهـا حركـة الحداثـة وتخلقـت -

[179] المصدر نفسه. ص. 190.

الكشوفات الجغرافية، انتشار الطباعة، حركة الإصلاح البروتستانتية، الحركة الإنسية الأوربية وبدايات الفكر العلمي والفلسفي الحديث ـ ومع ذلك ما أفادوا هم منها إفادة. ولهذا يطرح أومليل السؤال : «لماذا لم يفد الفكر الموريسكي من معاصرته لهذه التحولات، لاسيما وأن بعض مثقفي المورسكيين على الأقل قد تحدثوا عنها؟»[180]
هناك احتمالات كثيرة لهذا الإخفاق يجيلها أومليل في ذهنه : لربما كان السبب في ذلك أن صدى الحداثة الأولى كان باهتا في إسبانيا فلم يتبلغ به المورسكيون التبلغ، ولربما لأن قضية المورسكيين، وهم المضطهدون الذين كانوا يبحثون عن إنقاذ هويتهم، كانت أبعد من أن تعنى بكل هذه التحولات، ولربما ولربما ... قلب الأمر من جميع وجوهه وراجعه فإن النتيجة واحدة : لربما كان من الممكن أن يكون المورسكيون هم السباقين إلى الاضطلاع بدور ريادي في عملية التحديث الثقافي العربي، إلا أن هذا لم يحدث لأن الأرجح أن ذلك يعود إلى تعصب الإسبان واعتبار المورسكيين أنفسهم خارج العالم الثقافي الأوربي ...

لكن، لماذا الاهتمام بالتراث وقد ثبت أن لا يجدي في أمر الحداثة فتيلا؟

---

[180] علي أومليل : **في شرعية الاختلاف**. ص. 63 و76-77 و83-84.

ما كان الاهتمام بالتراث عند أومليل بغاية إثبات "الإمكان"؛ أي إمكان توظيفه في عملية التحديث، وإنما بالضد من ذلك كان الاهتمام حادثا بغية إثبات "الحد"؛ أي حدود التراث. والحال أن ما كان يستحض أومليل على الاهتمام بالتراث هو سيادة ما يسميه "قراءة التراث بعقل تراثي". وهو نهج في القراءة يتغيا "إحياء التراث" بإلغاء المسافة بيننا وبينه، غير معتد بحكم "تغير الأزمان" و"تجدد القراءات". يقول أومليل عن متبعي هذا النهج في قراءة التراث : «التراث عندهم جوهر باق مستديم، لا تنال منه أعراض الزمان وتبدل أحوال المجتمعات. يعتقدون أن الحقيقة كامنة فيه، وأنها منذ أن حلت فيه تجردت عن الزمان. فالمقدس لا زماني، يخترق الزمان وأعراضه، فلا يمسه بتغيير يذكر. قراءتهم النص هي قراءة يريدونها أن تكون شرحا وحسب، فالمعنى قد تحدد وتجمد، فلا مجال لتعدد القراءات، أي تعدد المعنى. همهم الكبير هو أن لا ينفلت الزمان وتبدل أحوال الإصلاح عندهم، فهو لا يأخذ الزمان بالحسبان، بل يسقط الماضي في المستقبل، ويعتبر أن مستقبل المسلمين هو في ماضيهم، أو في حقبة من الماضي خارجة عن الزمان كانت السماء فيها قريبة من الأرض»[181]. والحال أن لدى هؤلاء "التراثيين بعقل تراثي" : «التراث جزيرتهم البدئية، يخشون المغامرة في بحار المعرفة والعقل

---

[181] علي أومليل : **الليبرالية الحقوقية والسياسية مطلوبة في عملية التحديث**. حوار. **مجلة المستقبل العربي**. ص. 69.

لاكتشاف العوالم الجديدة (...) يلوكون معارف الموتى، يلتمسون عندهم المعرفة والهداية، ينفضون الغبار عن خرائطهم القديمة للاسترشاد بها في عالم تغيرت خرائطه. يصارعون لفرض سلطة التراث، أو سلطة الأموات، لأنهم يستمدون منها سلطتهم المعرفية ويستعملونها للدعوة إلى نظام ديني شمولي»[182]. أولئك أناس شأنهم أنهم «يقدسون التراث تقديسا»[183].

وبالمقابل، يقف أومليل موقف الريبة ضد من سماهم بهذا الإسم المفارق : "التراثيون الحداثيون"؛ أي أولئك الذين يسقطون رغباتهم "التقدمية" على التراث، فيدعون العثور على الحداثة في القدامة، ويحاولون أن يوجدوا لأنفسهم في التراث فكرا "تقدميا" يزعمون أن بعض القدماء قد سبقوا إليه؛ وذلك شأن ادعائهم أن الغزالي سبق هيوم في نقده لمبدأ "السببية" مثلا[184]. والحال عند أومليل أن هذه المقارنة باطلة لتباين نظامي التفكير القدامي والحداثي واختلاف الإشكالية : هذا الغزالي كانت الغاية من نقده مبدأ "السببية" إنقاذ فكرة "المعجزة"، أما هيوم فما كان قصده من ذلك إثبات معجزة ولا نبوة، بل إبطال فكرة "فطرية"

---

[182] المصدر نفسه. ص. 72.

[183] علي أومليل : **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**. ص. 139.

[184] علي أومليل : **الليبرالية الحقوقية والسياسية مطلوبة في عملية التحديث**. حوار. مجلة **المستقبل العربي**. ص. 79.

مبدأ "السببية" وإحلال مبدأ "التجربة" محل ما أبطله[185]. وفي ذلك فارق لمن اعتبر.

والحال أن أومليل لا يريد تقديس التراث، ولا بالضد تدنيسه، وإنما كل غايته أنه يريد فحصه وتمحيصه. وتمحيصه يقتضي إجراء أمرين اثنين : أولا؛ عدم الوقوع في خطأ الحديث عن التراث وكأنه "كل منسجم". إنما التراث "خليط"، وهو مستويات لا مستوى واحد : فلئن هو كان هناك قد حدث تقدم في ميدان العلوم البحثة - وهذا الإقرار لا يعني أنها لا زالت صالحة اليوم - شأن الطب والكيمياء والفلك والدراسات اللغوية، فإن الفكر السياسي ظل دوما ضحلا هزيلا حتى بشهادة القدماء أنفسهم من أمثال ابن خلدون[186]. ثانيا؛ الاهتمام بما يسميه أومليل "تاريخية الأفكار"؛ وذلك بمعنى أن للأفكار التي احتوى عليها التراث زمنها الخاص، فلا مجال لإسقاطها على الحاضر، ولا مساغ للإعراض عن "تاريخية منطق الأفكار". والحق أنه لئن نحن أدركنا هذين الأمرين أدركنا آنها لماذا اهتم أومليل بالتراث مع زعمه أنه ما عاد صالحا في زماننا ولزمننا. إنما «القدماء شكلوا بنية الفكر الموروث، وأي تجاوز لها يشترط معرفة جيدة بها، لذلك

---

[185] أعمال ندوة ابن رشد. ص. 253.

[186] علي أومليل : السلطة الثقافية والسلطة السياسية. ص. 139.

لا بد من معرفة أصول الفكر العربي التراثي حتى يمكن فحصه وتقويمه عن بينة، وأن يكون تجاوزه ممكنا»[187].

- ج -

نحن والحداثة

عادة ما نبه علي أومليل إلى أن فهم عرب اليوم لفكر الحداثة كان فهما "تجزيئيا" و"ابتساريا" و"اقتطافيا" و"انتقائيا" و"قلقا" و"مشوشا". وقد بحث في أسباب هذا الأمر وأجال وعاود، فأوقفه نظره على ما وقف عليه العروي قبله : إن الفكر العربي - منذ القرن الماضي - يفكر في تحولات صنعها الغير .فهو بهذا "رد فعل" لا "فعل". وشتان ما بين فكر يفكر في تحولات صنعها بنفسه وتشهد مجتمعاته عليها، وفكر شأنه أنه يفكر فيما يصنعه الغير ويفعله. هذا مع تقدم العلم أن ثمة سنة مجربة لدى كل الأمم الحديثة مفادها أنه : «كلما تأخرت أمة عن ولوج باب الحداثة، فإنها تفتح عينيها على عالم باهت»[188]. ومن هنا منشأ التشوش الذي أصاب الفكر العربي[189]. وفكر هذه

---

[187] علي أومليل : **الليبرالية الحقوقية والسياسية مطلوبة في عملية التحديث**. حوار. مجلة **المستقبل العربي**. ص. 70.

[188] عبد الله العروي : **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**. ص. 71.

[189] للمزيد من التفاصيل نستسمح القارئ في الإحالة إلى دراستنا التي أنجزناها بمعية الأستاذ ياسر الطائري : **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**. من مغامرات التعريب إلى مفارقات التقريب. مجلة **دراسات عربية**. العدد 1-2. السنة 33. نوفمبر-ديسمبر 1969.

حقيقته من شأنه أن يشكل ما أسماه العروي "أدلوجة"؛ وذلك بمعنيين : بمعنى أن الفكر العربي إنما حقيقته التي ينبغي أن تعلم أنه «تفكير تجريدي في ما يمارسه الغير فعليا على نحو متكامل ومندمج»[190]، وبمعنى الخلط بين "منطق الرغبة" ـ ما يتوق إليه هذا الفكر من حداثة ـ و"منطق الواقع" ـ ما يحياه من قدامة. فالايديولوجيا بهذا المعنى إنما دلالتها «اختلاط الرغبة بالواقع»[191]. وإن فكرا هذا أمره لمن شأنه أن يضطرب ويرتبك وتتشوش عبارته وتقلق. ولطالما نبه علي أومليل إلى هذا الأمر. خذ مثلا مفهوم "الدولة الوطنية". هؤلاء العرب لم يتعرفوا على أصول وأسس وحيثيات هذه الدولة، ومن ثمة لجؤوا هم إلى "قراءات جزئية، اقتطافية"، فكان أن ما فكروا هم في نظام الدولة من حيث هي "كل" أو "تظيمة"؛ أي نظريات ومؤسسات مترابطة، وإنما هم اهتموا بهذا الجانب الجزئي أو ذلك من نظام الدولة الحديثة : الدستور، الحريات العامة، المجتمع المدني، الخدمات، التجهيزات ...[192] وما كان تفكيرهم في الدولة الحديثة "تفكيرا متكاملا"؛ أي تفكيرا قانونيا ومؤسساتيا، وإنما كان هو "تفكيرا

---

[190] علي أومليل : مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية : الديمقراطية والعولمة. ص. 23.

[191] علي أومليل : الليبرالية الحقوقية والسياسية مطلوبة في عملية التحديث. حوار المستقبل العربي. ص. 72.

[192] علي أومليل : المجتمع العربي بين "الذهن الهاجر" و"تحدي الحداثة" . حوار . مجلة الوحدة. ص. 185.

بالتقسيط"؛ أي تفكيرا في الدستور مثلا أو التمثيل النيابي أو التعليم ... ومن ثم، فإنه يبقى المفتقد في فكر الإصلاحيين هو مفهوم متكامل لنظرية الدولة[193].

إلا أن القارئ المتعجل من أمره قد يخطئ في فهم فكرة أومليل هذه فيعجل عليه ليحكم بأن الرجل يعيب هذه السمة على الفكر العربي. والحال أنه لا "يعيب" ولا "يذم" - وما كانت تلك خصلة الباحث - بل هو يحاول أن يتفهم .. وتفهمه لهذا الأمر مرده إلى ظروف تعرف الفكر العربي على فكر الحداثة : إذ العرب تعرفوا على مؤسسات الحداثة وقيمها "تحت ضغط الاستعمار"، ومن شأن المفكر تحت الضغط أن يختلف وضعه عن وضع المفكر بلا ضغط. ومن ثمة وجب التفهم. يقول أومليل : «إن المسألة الأساسية فيما يخص هذا الفكر الإصلاحي الإسلامي لا ينبغي حصرها في عدم فهمه الدقيق للأفكار التي اقتبسها واستعملها في دعواه. فإذا اعتبرنا أن هذا هو المشكل، فسيكون الحل هو إرجاع هذه الأفكار المستعملة من قبل مفكري العالم الإسلامي إلى "أصولها" الغربية، لمعرفة مدى "الأمانة" للأصل ودرجة "التحريف"، وسنقع فيما نبهنا إليه من اتخاذ مصدر خارجي مطلق للمعنى، يقابله خطأ آخر وقع فيه هؤلاء المفكرون

---

[193] علي أومليل : **الليبرالية الحقوقية والسياسية مطلوبة في عملية التحديث**. حوار **المستقبل العربي**. ص. 73.

المسلمون وهم يؤكدون الأصل الإسلامي المطلق للأفكار التي روجوا لها»[194]. فليعتبر هذا التوضيح.

[194] علي أومليل : **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. ص. 119.

- 5 -
مشروع طه عبد الرحمن
لا حداثة من غير تخلق

منذ ما ينيف عن ثلاثة عقود من الزمن والأستاذ طه عبد الرحمن يبني في تؤدة وإصرار معالم ما أسماه "فلسفته التداولية". وإذ بدت تتضح معالم هذا الصرح الشامخ من الأفكار، التي صارت مشروعا متكاملا، بدأ يظهر للقارئ المتتبع أن ما صار يتغياه طه عبد الرحمن هو أن يهب للفرد العربي المسلم فلسفة عصره أصيلة تداولية في جميع المجالات الفكرية التي يحتاج إليها : كيف يناظر هو المخالف له داخل ملته وخارجها؟ (ذاك كان موضوع كتاب : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987). وكيف يقرأ هو تراثه الفكري بعيدا عن الاستشراق والتغريب؟ (هو ذا موضوع كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث 1994) وكيف يترجم هو فكر الغير دون أن ينطمس فيه وينمحي؟ (مجال نظر كتاب الفلسفة والترجمة 1999) وكيف يبدع هو في الفكر اليوم والآن فلا يظل هو مجرد مقلد؟ (مضمار مصنفه القول الفلسفي 1997 والحق العربي في الاختلاف الفلسفي 2002) وكيف يسلك هو في

عالم التيه هذا الذي هو عالم العولمة؟ (مؤلف سؤال الأخلاق 2000) ولعل طه عبد الرحمن هو المفكر المغربي الوحيد الذي أقام نظريات في "المناظرة" و"الترجمة". هذا وعلى الرغم مما يلاحظ على أسلوب طه عبد الرحمن من ميل إلى العتاقة في اللغة واستعمال أساليب الجدال الكلامي في المنهج، فإنه هيهات أن تنسب كتبه إلى القدامة! فهو، شأن كل مفكر كبير، ألف بين جليل القديم ودقيق الحديث. وإن الشاهد على ذلك لهو الطريقة البديعة التي جادل بها أحدث المحدثين الذين قلما وجدت مفكرا عربيا يجادلهم، بله يعلم حتى بوجودهم، شأن هانس جوناس وكارل أوتو أبيل ويورغن هابرماس[195]، وذلك مثلما هو جادل ماكس فيبر وأشعيا برلين وجون راولز وميخائيل فالتزر وصمويل هانتنغتون ... [196] ولهذا كان للرجل في الحداثة قول وموقف ..

---

[195] أنظر : طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق : مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. المركز الثقافي العربي. البيضاء - بيروت . الطبعة الأولى 2000. ص 123-129.

[196] أنظر : طه عبد الرحمن : **تعددية القيم : ما مداها؟ وما حدودها؟** منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش. سلسلة الدروس الافتتاحية. الدرس الثالث. أكتوبر 2001. ص. 13و17-18و23-35.

- أ -

مفهوم الحداثة :

الحداثة هي ألا تقلد الحداثة

للأستاذ طه عبد الرحمن قول في الحداثة : وهو قول للحداثة مستشكل - أليس من الحداثة أن تقبل الحداثة أن تستشكل؟ فمن الحداثة ألا تقلد الحداثة، وإلا صارت هي إلى ضديدها؛ أي صارت تقليدا وهي الحداثة. إنما الحداثة تجديد لا تقليد. وإنما المقلد من إذا قيل له من أين لك هذا يقول سمعت الغير يقوله فقلته. ولذلك فإنه لأن يكون المرء "حداثيا" معناه ألا يقلد الحداثي في شيء من أمره، وإلا انقلب هو إلى "مقلد". ومن شأن الحداثة أنها لا تقبل التقليد. فكل مبدع حداثي وكل مقلد غير حداثي حتى ولو هو قلد الحداثة. فقد تحقق، أن الحداثة لا يمكن أن تكون إلا إبداعا، وأن ما من تقليد لها إلا وهو نسخ وما من نسخ لها وإلا وهو مسخ. إنما شأن التقليد أن يفترض "النموذج"، والنموذج يصير هنا "أوحدا" ـ هو النموذج الغربي بالتعيين. وبالبدل من أن يصير الحداثي حداثيا، على الحقيقة، فإنه يصير مجرد "ناقل للحداثة"، مع أن الحداثة ما كانت هي "نقلا" وإنما "إبداعا" هي كانت. وفي الجملة، ما التذرع بالحداثة إلا منتهى المحاكاة : «فما

يدعيه [المثقف العربي] من انخراط في الحداثة إن هو إلا آية في التقليد والقدامة»[197].

والإشكال عند طه عبد الرحمن أنه لئن نحن سلمنا أن للحداثة شرطين : التطبيق الداخلي لا الاستيراد، والتجديد لا الإتباع، فإن «المشكل أن واقعنا لا يستوفي هذين الشرطين. فلا هو تطبيق داخلي لروح الحداثة، ولا هو تطبيق مبدع فيها. واقعنا الحالي ليس تطبيقا لروح الحداثة، وإنما تطبيق لتطبيق آخر لروح الحداثة (أي نسخ لتطبيق غربي لها)، ولا يمكن أن نسمي ذلك واقعا حداثيا، أو حداثة، وإنما يمكن أن يوصف بشبه الحداثة أو مسخ للحداثة»[198].

فما "الحداثة" الحقة لا الشبيهة والمبدعة لا المقلدة إذن؟ لاحظ الأستاذ طه عبد الرحمن أن الغالب على تحديد "الحداثة" التباين. وهو، أولا، تباين في "التحقيب" لها. فمن قائل إنها حين من الدهر أتى على الناس منذ عهد التنوير ولا زال يفعل، إلى قائل إن لا حداثة إلا بعد الثورة الصناعية. وهو، ثانيا، تباين في "توسيمها" ما بين قائل

---

[197] طه عبد الرحمن : **فقه الفلسفة 2-القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأثيل)**. المركز الثقافي العربي . البيضاء - بيروت. الطبعة الأولى 1999. ص 12.

[198] محاضرة الأستاذ طه عبد الرحمن : "**روح الحداثة والإبداع**" . عرض وتعليق : فوزي منصور. جريدة : "**السياسة الجديدة**". العدد 442. الجمعة 11 يوليوز 2003. ص. 4.

إنها عهد استياد الإنسان على الطبيعة وجعلها له ذلولة، وقائل إنها عهد محو صفة "القداسة" عن العالم بتعقيله التعقيل كله الذي لا يترك حظا للسحر أو الأسطورة أو الدينونة، وذلك بخروج للعالم - مطلع الحداثة ومفتتحها - من "عالم مسحور" - أي عالم تخفى فيه المقاصد الإلهية على الإنسان وتتدخل في حياته ومصيره - إلى عالم يصير لا سحر فيه؛ أي خال من كل مقصدية متعالية خفية، وذلك بحيث صار هو مقتدرا على معرفة العالم والتنبؤ بأحواله وإخضاعه لغاياته؛ إلى قائل إنها عهد سيادة الديمقراطية، وقائل إنها انسلال العالم عن الدين بالكلية، وقائل إنها مشروع لا يكتمل ...

إلا أن طه عبد الرحمن يرى أن المشترك بين هذه التعاريف، على تباينها، إجماعها على "التهويل" من شأن هذا "الشيء العجب" الذي يسمونه "الحداثة". فهذه تعاريف الجامع بينها شدة تهويلها مما أرادت هي توسيمه وتوصيفه. والحال أنه بالبدل من أن يوجب هذا التعريف للحداثة لهؤلاء المقلدة "تهويلا" فيطلبون غيره وغيرها، أوجب هو لهم بالضد من ذلك "تأميلا". وما هذا التوسيم التهويلي، إن هو حقق أمره، إلا ضرب من "التوثين" أو "التصنيم" أو "التقنيم". وكأننا بالحداثة "كائنا تاريخيا عجيبا" يتصرف في باقي الكائنات بضرب من القدرة خارق وبمضمون من النظر غريب. مما يجعل من تعريف "الحداثة" نفسه - التعريف التهويلي التضخيمي غير النقدي لا العقلي - تعريفا غير حداثي، وذلك ما دام هو ينقل مفهوم

"الحداثة" ليشيه بضرب من التقديس ليس له ولا الحداثة تقبله. والحال أن كل هذه التعاريف لئن هي تأدت إلى أمر ما فقد تأدت إلى "تشييء" الحداثة، بحيث صيرتها وكأنها "شيء" وكأنها "عنقاء مغرب"، أو بالأحرى والأصح، تأدت هي إلى "تسحير" الحداثة وكأنها "سحر" وهي التي رامت أن تنزع عن العالم السحر. ويطرح الأستاذ طه عبد الرحمن السؤال : «ما السبيل إلى الخروج من هذا التشييء للحداثة؟» ويجيب : لا سبيل إلى تحقيق ذلك إلا بإحداث تدقيقات وتحقيقات :

وبادئتها؛ التمييز في أمر الحديث عن "الحداثة" بين "الأواني" و"المعاني"، أو قل : الابتدار إلى المباينة بين "تطبيقات الحداثة" أو "واقع الحداثة" و"روح الحداثة" أو "كنه الحداثة". ألا إن الحداثة روح، وهي روح إبداع. ألا إن لهذه الروح تطبيقات لا تطبيق واحد. وما "الحداثة الغربية" ـ التي يجعل منها البعض المرجع والأنموذج والقدوة والحذية إلا "إحدى تطبيقات روح الحداثة"، لا روح الحداثة ذاتها. وليس يفترض أن يكون هذا التطبيق تطبيقا مطابقا بالتمام والكمال لروح الحداثة. ومن ثمة لزم "تنسيب الحداثة" : إذ يمكن أن تكون لكل أمة حداثتها المخصوصة؛ بمعنى تطبيقاتها الخاصة لروح الحداثة، على شرط أن تكف هذه الأمة عن الإتباع وأن تنشد الإبداع.

أكثر من هذا، ما كانت تطبيقات الحداثة الغربية واحدة، ولا ينبغي أن تكون، بل المشهود به أن «"واقع الحداثة"

تحقق بصور مختلفة في الدول الغربية التي يختلف تطبيق كل دولة منها لروح الحداثة». فالأمم الحضارية تستوي في الانتساب إلى روح الحداثة بينما يختلف واقع الحداثة فيها. مما أفاد إمكان سلك طريق للحداثة غير هذه الطرق المقررة، على شرط أن يكون التطبيق تطبيقا مبدعا، وهو لا يكون كذلك إن هو قام على تقليد تطبيق آخر، بحيث صار تطبيق تطبيق، أو تقليد تطبيق، أو مسيخ تطبيق، لا فرق. إنما يلزم الانطلاق من روح الحداثة، من حيث هي روح إبداع، وتطبيقها من "الداخل" لا إنزالها من "الخارج". إذ ثبت لدى المحققين بما لا يدع المجال لشاك شاك أو تقول متقول أن : «الحداثة لا تنقل»، وأن: «كل أمة [واقعة] بين أمرين : إما أن تنتصر حداثتها داخليا، وإلا لا تتحقق لها الحداثة أبدا».

ولعل قائلا أن يقول : لكن قيم الحداثة قيم كونية، وكذلك هي تطبيقاتها، فلا توجد تطبيقات محلية. وجواب الأستاذ طه عبد الرحمن : الحال أن هذا المعترض امتنع عليه التمييز بين "روح الحداثة" و"واقعها في تطبيقها". أجل، روح الحداثة هي قيم كونية، لكن دافع الحداثة هو تطبيق محلي وليس كونيا. بل إن ثمة، على التحقيق، ضربين من الكونية : "كونية سياقية"؛ ومبناها على أن الشيء وإن هو أبدع في مكان ما، فقد يعاد إبداعه في مجتمع آخر. ومثال ذلك : حقوق الإنسان. و"كونية غير سياقية"؛ ومعناها أن الشيء إن هو أبدع في مجتمع فإنه لا يبدع في مجتمع آخر؛ بل يؤخذ على أصله. فتفهم.

ثانيها؛ إن هي فتشت روح الحداثة، لا تطبيقاتها، لوجد أن لها ثلاث "سمات". وهي سمات تتخلص في ثلاثة مبادئ : 1 - "مبدأ الرشد"؛ ويقتضي هو أن تخرج الحداثة الإنسان من حالة "القصور" إلى حالة "البلوغ"، وذلك بتحريره من اتباعيته وتحقيقه لابتداعيته. مما أفاد أن هذا المبدأ انبنى على فكرتين: "الاستقلال" أو "التحرر"، و"الإبداع" أو "التفنن". 2 - "مبدأ النقد"؛ وهو المبدأ الذي يسمح للإنسان بالانتقال من "الاعتقاد الخالي من الأدلة" إلى "الانتقاد المبني على الأدلة". وهذا مبدأ نهض بدوره على ركنين : "إعمال العقل" (التعقيل) و"التمييز بين الأشياء" (التفصيل). 3 - "مبدأ الشمول"؛ ومداره على الخروج عن حال "الخصوص" إلى حال "العموم". وقد استند هذا المبدأ بدوره إلى إرادة التوسع والتعميم. هي ذي عند الأستاذ طه عبد الرحمن "روح الحداثة" : الرشد والنقد والشمول. إنما الروح الحداثية الروح الراشدة الناقدة الشاملة. هذا مع سابق العلم، أن الأصل في روح الحداثة التعدد، وأن هذا التعدد انعكس في المظاهر، مثلما هو تأدى إلى تنوع التطبيقات. كما أن بين هذه المستويات الثلاثة - الروح والمظاهر والتطبيقات - تفاوتات. إذ المظاهر غير الروح بالضرورة، والتطبيقات غير المظاهر بالقوة، فضلا عن أن تكون هي الروح. ثم إن الواقع الحداثي غير الروح الحداثية وإن كان هذا الواقع ناتجا عن تطبيقات هذه الروح. ثم إن واقع الحداثة واقع مخصوص بما هو تطبيق ممكن من بين تطبيقات أخرى ممكنة لروح الحداثة.

والحال أنه لو هو أمكن لطه عبد الرحمن أن يلخص كل سمات الحداثة هذه في واحدة، لما كرر هو غير هذه الكلمة - وأية كلمة هي - الإبداع. إنما روح الحداثة الإبداع، وليس يمكن لروح الحداثة أن يستمكن منها إلا من وطن نفسه على الإبداع في كل شيء شيء.

بهذا ينجلي أن طه عبد الرحمن أجرى على مفهوم "الحداثة" آليات نظر ثلاثة : "التنسيب" وهو المتجلي في قوله : إنه يمكن أن تكون لكل أمة الحداثة التي تنسب إليها نسبة. و"التعديد"؛ إذ يمكن أن ندخل "التعدد" إلى قلب سيرورة الحداثة بحيث نصير أمام "حداثات" لا حداثة واحدة؛ وذلك شأن أن نصير أمام حداثة أولى وثانية وثالثة ... وهكذا دواليك «إذا وجد [الإنسان العربي المسلم] أن الحداثة الأولى فشلت، يمكن أن يبدع حداثة جديدة، ليست من صلب الحداثة ذاتها. فالحداثة ليست سوى ظاهرة تاريخية عارضة، والظواهر كما تأتي تفنى، أما همة الإنسان فهي حقيقة باقية ببقائه»[199]. و"التمكين"؛ إذ تصير الحداثة أمرا "ممكنا" لا "قدرا منزلا"؛ ذلك أنه إذا حدث أن تكلم المفكر العربي في أمر "الحداثة"، مثلا، فإنه «ليس من الضروري أن يأتي حديثه عنها على الوجه الذي أتي به عند المنقول عنه [الغرب]، فيجوز أن يستحدث بصددها قيما ومعاني توجه خروجنا من التخلف

---

[199] محاضرة الأستاذ طه عبد الرحمن : "**روح الحداثة والإبداع**" . جريدة "**السياسة الجديدة**" . ص. 4.

من غير أن تكون هذه القيم والمعاني هي التي أخرجت الغرب إلى الحداثة، ولا أن يكون معمولا بها في مجتمعاتهم»[200].

والحاصل من جميع ما تقدم، أن طه عبد الرحمن أعمل في الحداثة "آليات تفكيكية" ثلاث : "التنسيب" (لكل أمة حداثتها المخصوصة)، و"التعديد" (ثمة حداثات أخرى ممكنة غير هذه المتعارف عليها)، و"التمكين" (ما كانت الحداثة قدرا بل هي إمكان)، كما أنه عد روح الحداثة الإبداع. فكما أن الإبداع يفتح باب الممكن، ويكون متعددا، ويكون نسبيا، فكذلك هي الحداثة.

– ب –

نقد الحداثة الغربية

بيان مناقضات حداثة الغرب

يفاجئنا طه عبد الرحمن لما هو يذكر أن ثمة "تحريفا" طرأ على وجه الحداثة في التطبيق الغربي. ذلك أن هذا التطبيق، بحسبه، "أضمر" مسلمات "خفية وباطلة" على سمات الحداثة الأساسية أدت إلى أن ينقلب مقصود "الحداثة" إلى ضده. فهذه الحداثة التي انبنت على رفض مبدأ "الوصاية" صارت تفرض الوصاية على غيرها. هذا مع سابق العلم، أن لا حداثة بالوصاية. إذ الحداثة تعني

---

[200] طه عبد الرحمن : **حوارات حول المستقبل**. ص.59.

أصلا أن لا وصاية. وهذه الحداثة الغربية التي انبنت على مبدأ "الإبداع" إذ هي قطعت مع ماضي الغرب الوسيط المظلم عندها صارت تطالب الغير بالقطع مع ماضيه وإن كان هو منيرا وإن شهد على إنتاج بديع. وهذه الحداثة التي أتت لإزهار الذات وتفتحها أزهرت ذات أهلها وأذبلت ذات الغير بحيث صارت ذات أهلها مزهرة متفتحة وذواتنا ذوية ذابلة. فلم تسع هي إلى "الإزهار المعي" قدر ما سعت هي إلى "الإزهار الأناني". وهذه الحداثة التي سعت إلى إشاعة روح النقد نقدت كل شيء إلا أداة النقد نفسه : العقل، وعقلت كل شيء إلا بما به عقلت : العقل، وانتقدت كل شيء إلا أنها لم تبن حدود النقد ولا هي نوعته ولا هي انتقدت بالأحرى ذاتها. وهي التي ادعت الانسلال عن الدين بالكلية توسلت العديد من المفاهيم الدينونية بحيث صارت أخلاق الحداثة (كانط) الدنيوية أخلاقا ديانية خفية لا جلية، بما دل على استحالة الفصل المطلق بين الدنيوية والدينونة وإمكان الفصل الوظيفي بينهما. وهي التي تأتت للغرب وتصنعت بإرادته صارت تدعي أنها قدر حتمي لا مرد له ولا دافع وأن لا مخلص سوى بالسكون تحت مجاريها وأن أقدارها لا تدفع، وصارت تطلب من الناس السكون تحتها سكونهم تحت مجاري الأقدار. هذا مع العلم المتقدم، أن من شأن الإنسان ـ صانع الحداثة ـ أن يكون أقوى من صنيعته. وهذه التي جاءت لخدمة الإنسان ـ توسلت إلى مبادئ شأن "الحرية" و"العقل" و"الكرامة" و"العدل" و"التسامح" ـ استعبدت الإنسان للحاجة المادية الصرفة دون الروحية المعنوية واستتبعته وألحقته. وهي

التي أحدثت التنمية وسيلة لتحقيق القيم صيرتها غاية وأحالت القيم وسيلة.

هذا وعلى مستوى آخر، رأى الأستاذ طه عبد الرحمن أن للحداثة الغربية وجهين : وجه "عقلي" ووجه "قولي". فهي، من حيث هي حداثة عقل، فإنها حداثة ناقصة. وهي، من حيث هي حداثة قول، فإنها حداثة ظالمة. من الجهة الأولى، الناظر في عقل الحداثة يجده مجردا. خذ بنا إلى "عقل" ديكارت - أبي الحداثة - تقف بنظرك عن أن معناه هو : «استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولا سيما الرياضية منها»[201]. لكن أجل النظر ثانية في هذا العقل، لا محالة تدفعك شبهته إلى وضع السؤال : هل هذا العقل الحداثي يستجيب حقا لشرط "النفع في المقاصد" ولشرط "النجوع في الوسائل" الذين هما شرط كل "عقلانية سديدة"؟ يجيب الأستاذ طه عبد الرحمن بالسلب :فهذا التصور الحداثي للعقل يخل بمبدأ "النفع" من حيث أنه يفضي إلى الوقوع في النزعة النسبية، ويؤدي إلى استعباد الإنسان للتقنية، وذلك ما دام هو يستند إلى مبدأين : "كل شيء ممكن" لدى التقنية بلا وازع - مما يؤدي إلى أن "تستبيح الآلة كل شيء في الإنسان"، و"كل ما كان ممكنا وجب صنعه" مما يتأدى عنه استباحة حرمة الطبيعة - وبالتالي يترتب عن الأمرين، بالضرورة، التحلل من كل الموانع الخلقية. كما

---

[201] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 64.

أن هذا العقل الحداثي يدعو إلى سيادة النزعة الفوضوية في النظريات العلمية وإلى تهافت هذه النظريات لا إلى تكاملها. وبه فقد تحصل، أنه : «يتضح لنا من النظر في مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث أن هذا المنهج قد يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، ويطلب الاسترقاق بدل التحرير، ويطلب الفوضى بدل النظام»[202]. فقد تلخص، أن عقلانية الحداثة الغربية "عقلانية ضارة" الشأن فيها أنها تخالف مبدأ "النفع". فهلا هي كانت ناجعة في اصطناع الوسائل المناسبة؟ كلا، إنها منهج يتكلف "الموضوعية" تكلفا ولا يتحقق بها تحققا، ويجمد على الأمر الظاهر المقيد بالزمان والمكان جمودا فلا ينفتح هو على "ما لا يظهر" ولا يستشرف هو أمر "ما لا ينكشف بكاشف آلي"، ويكثر من الوسائط المادية ويُحكّمها في كل شيء شيء. فإذن، لا نفع في منهج الحداثة ولا سداد فيه أيضا. إنما عقلانية الحداثة عقلانية تخلو من اليقين في نفع المقاصد ومن السلامة في إعمال الوسائل. وعقلانية هذا شأنها لا بد أن تنقلب ضررا على الإنسان.

ومن جهة "قولانية" هذه الحداثة، فإن الملاحظ أن الحداثة أورثت الإنسان "طوفانا من الأقوال". وهو طوفان غطت هوله وأخفت فداحته أسامي مختلفة أغرت بظاهر دلالتها؛ شأن "انفجار المعلومات" و"ثورة الاتصال" و"انعتاق الكلمة" و"سيادة القلم" و"سلطان العقل" و"تداول

---

[202] المصدر نفسه. ص 66.

المعرفة" و"عولمة الإعلام" ... إلا أن هذه الحداثة ظلمت الإنسان. و"ظلم الحضارة الحديثة للإنسان" ضرر ثلاثي : ففيه توسيع لمجال القول مع تضبيق لميدان الخلق، وفيه توسيع لمجال القانون العام وتضييق على مجال الخلق الخاص، وفيه التهويل من الفعل السياسي مع التنقيص من الفعل الخلقي .. إنما الخلق بالحصر كان أكبر المتضررين من الحداثة : ضيق عليه وجمد، بل نقص من شأنه[203].

والحال أن لهذه الحضارة الحداثية ذات الوجهين (العقلي والقولي) شقين اثنين (معرفي وتقني). وذلك بحيث لم تكتف الحداثة بفتنة العقلانية، بل تأدت إلى فتنة التقنية. ومن حيث هي كانت الحداثة حضارة معرفة فإنها "حضارة متأزمة"، ومن حيث كانت هي حضارة تقنية فإنها "حضارة متسلطة". ذلك أن النمط المعرفي الحديث قام على أصول داحضة لا تستقيم : "لا أخلاق في العلم"، و"لا غيب في العقل". وقد ترتبت عن هذا أزمة في الصدق، ما دام أن لا أخلاق في العلم. كما ترتبت عنه أزمة في القصد، وذلك ما دام أن لا قصد وراء العلم. ومن حيث هي كانت الحداثة حضارة نظام علمي-تقني، فقد قامت على تحصيل القدرات الإمكانية والتمكينية - "التجريب" و"الترويض" - طلبا للسيادة على الكون، فتأدت بذلك إلى سيادات ثلاث خطيرة : سيادة التنبؤ وما رافقه من سلطان السطوة، وسيادة التحكم وما ترتب عنه

---

[203] المصدر نفسه. ص 78- 79.

من سلطان البأس، وسيادة التصرف وما أورثه من سلطان البطش. وجماع القول في أمر الحداثة: إنما الحداثة ساطية بأساء باطشة.

ومختصر كل أمر، حضارة الحداثة صارت «حضارة ناقصة عقلا وظالمة قولا ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنية»[204].

والشيء بالشيء يذكر، فهذه الحداثة رامت ما رامته من شؤون وقد توسلت إلى مشاريع تأدت إلى أمور ثلاثة : الانفصال عن التراث، والمقصود به إلغاء حرمة التراث أكان تراثا دينيا أو ثقافيا أو سياسيا أو اجتماعيا، والانفصال عن الطبيعة واستعبادها وجعلها للإنسان ذلولة، والانفصال عن الحيز الجغرافي والفيزيائي معا. فكان أن لم تحفظ الحداثة لا حرمة التراث ولا حقوق الطبيعة ولا خصوص المجال الجغرافي والفيزيائي - وهي الامتدادات التي بها يتقوم وجود الإنسان ويتحدد.

ولئن نحن طلبنا من الأستاذ طه عبد الرحمن نقد "مبادئ الحداثة" التي دافع عنها منظرو الحداثة الدفاع المستميت - "العقل" و"الفرد" و"الحرية" - مبدأ مبدأ، لوجدناه عمد إلى ما يلي :

---

[204] المصدر نفسه . ص 145.

-1-

نقد مبدأ "العقل"

من سمات الحداثة الثابتة لها السمة العقلانية. والوجه الذي شغل الناس عموما والمتفلسفة الحداثيين خصوصا إلى حد الافتتان به هو كون هذه الحداثة حداثة عقل. إلا أن الأستاذ طه عبد الرحمن يستشكل أمر هذا الامتياز، بل يستشكل العقل نفسه. وذلك من وجوه وحيثيات :

أولا؛ ما فتئ الدكتور طه عبد الرحمن يؤكد، من كتابه "العمل الديني وتجديد العقل"(1997) إلى كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" (2002)، على أن العقل، بخلاف ما يعتقد، ما كان هو "جوهرا" قائما بذاته أو "ذاتا" مستقلة بأمرها، وإنما هو "فعل" من الأفعال مرتبط بغيره "وسلوك" من السلوكات متعلق بسواه. فما كان هو "ذاتا" وإنما هو "فعل". وحججه على ذلك متعددة متنوعة: منها؛ أن العقل يدخل في باب الأفعال الإنسانية، شأن البصر والسمع، إذ المبصر يبصر وهو يعقل في بصره، وقس على ذلك السامع. فما من حس إلا ورافقه عقل، بل ما من فعل للجوارح إلا والعقل داخل فيه. فشأنه أنه فعالية متعدية تصاحب كل الفعاليات الإدراكية الذهنية منها والحسية. ومنها؛ أن العقل، شأنه شأن الأفعال، قد يحسن ويقبح : يحسن إذا سلك به صاحبه مسالك المعرفة الحقيقية وإلا يقبح. ومنها؛ أنه مثل سائر الأفعال يجري عليه

التحول والتحسن بله التعقل[205]. وإلا اضطررنا نحن إلى القول بتعدد الذوات في الإنسان : ذات عاقلة، وذات عاملة، وذات مجربة ... كلا، ما كان العقل "ذاتا" وإنما هو "فعالية". وإلا انتهينا إلى "تشييء العقل".

والحال أن الحداثة سعت إلى "تشييء العقل"؛ أي أنها ذهبت إلى جعله "جوهرا" أو "ذاتا"، أما الأستاذ طه عبد الرحمن فقد رنا، بالضد من ذلك، إلى "تفعيل العقل"؛ أي أنه سعى إلى جعله "فعلا" .. وقد نتج عن تشييء الحداثة للعقل هذا "تجميد العقل"؛ أي جعل العقل ثابتا في رؤاه وأحكامه. والحال أن طه عبد الرحمن سعى، ضدا على الحداثة وأهلها، إلى "تصيير العقل" : «العقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على الإطلاق، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب، فذلكم هو العقل الحي الكامل»[206]. إذ من المعلوم أن «العقل يتقلب بتقلب النظر في الأشياء، وإنه على قدر تقلبه، يكون توسعه وتعمقه». فقد علمت من نفسك ـ يا عاقلا ـ أنه ليس كل ما يقضي به العقل يكون حقا، ولذلك أنت ترى العقل يرتضي اليوم مذهبا ويرجع عنه غدا، ثم يصير بعد غد إلى رأي ثالث. أكثر من هذا، ثمة إمكان "انقلاب أطوار العقل بين المعارف"، وذلك بحيث أن طور العقل في هذه المعرفة قد لا يتطابق وطوره

---

[205] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 63 . أنظر أيضا : **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. ص 55.

[206] طه عبد الرحمن : **حوارات من أجل المستقبل**. ص 5.

في معرفة أخرى، بل يجوز حتى أن يضاده. ومع وجود التضاد بين هاتين المعرفتين، فإن هذا لا يعني أن واحدة منهما أشد عقلانية من الأخرى. بل إن في المعرفة الواحدة قد تتوارد عقول تختلف باختلاف أطوارها. خذ بنا إلى مبحث المنطق مثلا، تجد أن ما كان قديمه المبني على مبدأ "الهوية" ومبدأ "عدم التناقض" ومبدأ "الثالث المرفوع" بأشد عقلانية من جديده الذي استحال هو يؤمن بالتقلب والتعارض، بل الأمر بالضد[207]. إنما العقل حقيقة متقلبة ومتكيفة وسيالة بدالة.

وبقدر ما هي سعت الحداثة إلى "توحيد العقل" و"تنميطه" وجعله عن "منوال واحد"، فقد سعى الأستاذ طه عبد الرحمن إلى "تعديد العقل" و"تنويعه" و"تكثيره". فالعقل عنده، عند التدقيق، "عقول"، وذلك لا بالمعنى القومي، ولا بالمعنى الفردي، وإنما بالفهم الإجرائي. وكما أن طرق الاستدلال لا تنضبط بضابط واحد، فكذلك هي العقول لا تكون واحدة. وبالتبع، ينتج عن هذا أن «العقلانية ليست ضربا واحدا، وإنما هي عقلانيات كثيرة»، وأن «ما عرفه الغرب منها يقف عند حد الأخذ بأدناها وهو ما سميناه "العقل المجرد"»[208].

والحال أن هذا "العقل المجرد"، الذي ادعت الحداثة أنه العقل ولا عقل سواه، لئن هي فتشت حقيقته، لوجد أنه عقل

---

[207] طه عبد الرحمن : **حوارات**. ص 98-99.

[208] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 179.

شأنه أن يقدم النظر على العمل ـ هذا إن لم يأخذ هو النظر ويترك العمل ـ وأنه عقل يطلب العلم لذاته لا لما يثمره من المنافع، وأنه عقل يقتصر على العلم بظاهر الأشياء وعاجلها، ولا يتطلع هو أبدا إلى العلم ببواطنها. ولهذه الحيثيات، فإن شأن العقل المجرد هذا أنه العقل الذي «قد يورث النظر الضال كما قد يورث العلم الضار»[209].
والحال أن عقل الحداثة هذا "عقل مستقل" أو هو "عقل منفصل"؛ أي أنه عقل مجرد عن الشرع ومفصول عن الخلق، ادعى أنه حر وما هو بحر : «العقل المنفصل نسي الميثاق [ما استعهد الله الإنسان على إيفائه فيما تعلق بحسن رعاية المخلوقات] أو تناساه، فنسب الأمر كله إلى نفسه، بحيث لا يرى في الأشياء إلا مجالا لممارسة سيادته».
كلا، ما كان العقل الحداثي المجرد هذا عقلا مجردا بالتحقيق؛ أي متعلقا بالموضوعية، وإنما هو كان مجردا من الموضوعية. إذ العقلانية الحديثة تدعي الاستناد إلى "الموضوعية" بما يعني استبعاد "المعاني الدينية" و"القيم الأخلاقية"؛ أي استحضار "الواقعة" خالصة مجردة واستبعاد "المعنى" أو "القيمة" .. والحال أن : «كل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معاني وقيما أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها "الموضوعية" نفسها»[210]. والحق أن فوق

---

[209] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 179.

[210] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 67.

هذا العقل الحداثي المجرد يجب أن ينصب عقل أعلى منه هو "العقل المتصل" أو "العقل الموصول". وهو العقل الذي «تذكر هذا الميثاق ودام على حفظه في نفسه، فأوكل الأمر إلى الباريء، بحيث يرى في كل شيء شيء، إن في نفسه أو أفقه، آية من آيات سيادة بارئه»[211].

وبقدر ما سعت الحداثة إلى "إطلاق العقل"، فقد رام الأستاذ طه عبد الرحمن "تحديد العقل". ألا إن للعقل حدودا يقف عندها. ومنها؛ لئن هي ادعت الحداثة أن : «من شأن العقل أن يعقل كل شيء أنى كان شأنه جل أو دق»، فإن الأستاذ طه عبد الرحمن اعتبر أن هذا الادعاء باطل وبهتان. فلو نحن طلبنا من العقل أن يقول لنا : ما العقل؟ ما استطاع. فأنى له أن يعقل كل شيء وما من شيء وهو لا يعقل ذاته! كما أن العقل لا يمكن أن يعقل الكل وهو جزء منه. ومنها؛ أنه ليس كل ما في الدليل العقلي مستدلا عليه، بل نجد فيه ما لا استدلال عليه، بدءا من المقدمات وانتهاء بقواعد الاستدلال. فهذه جميعها الشأن فيها أن تكون موضع تسليم، وواضح أن معنى "التسليم" هو قبول الأمر بلا وجه دليل، وفي ذاك دليل على نصيب من "الإيمان" يختلط بالدليل العقلي بل يتأصل عليه؛ أي نصيب من القرارات غير العقلية ... أوَ لسنا نتحدث عن "الإيمان بالعقل"[212]. كلا، ما كل من علم شيئا

---

[211] المصدر نفسه. ص 159.

[212] طه عبد الرحمن : **تعددية القيم**. ص 48-49.

أمكنه أن يستدل عليه، ولا كل من أمكنه الاستدلال عليه يحسن ترتيب الدليل وتقريره والجواب عن المعارض ... وجماع أمر القول في العقل، أنه «لا يمكن أن يكون العقل أولا ولا آخرا»[213]. ومختصر كل الأمر أن «لا عقل بغير عنان»[214]، إذ إطلاق العنان للعقل يؤدي إلى التسيب. وملاك الأمر في هذا الباب، إن «لا سبيل إلى دفع هذا التسيب إلا بشيء يتقدم على العقل، ولا يتقدم عليه إلا الإيمان»[215].

وفضلا عن هذا وذاك، فإنه «متى طرقت باب الغيب، فاعلم أنه ما كل شيء يعقل». إذ من شأن العقل أنه «لا يجوز في كل شيء، بل يقف في أشياء وينفذ في أشياء»، وشأنه أن «ما لا يعلمه العقل أكثر مما يعلمه»، وأمره أن «ما يعلمه يطلعه على الغيب من الظواهر، لا على الغيب من السرائر»[216].

"تشييء العقل"، "تجميد العقل"، "تنميط العقل"، "تسييب العقل" : ذاك ما انتهت إليه الحداثة. فكيف لنا أن "نفعل" العقل بدل أن "نشيئه"، وكيف لنا أن "نصيره" بدل أن "نجمده"، وكيف لنا أن "نعدده" بدل أن "ننمطه"، وكيف

---

[213] المصدر نفسه. هامش 39، ص 49.

[214] المصدر نفسه. ص 51.

[215] المصدر نفسه. ص 48-49.

[216] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 135.

لنا أن "نقيده" بدل أن "نسيبه"؟ ذاك هو سؤال "عملية نقد العقلانية" أو سؤال "ضرورة تجديد النظر في مسألة العقلانية" عند الأستاذ طه عبد الرحمن[217]. ولا سبيل إلى هذا النقد وهذا التجديد إلا بتقويم العقلانية بالدين الإسلامي. وذلك بالاهتداء إلى طريق في العقلانية يكون موافقا للأخلاق الإسلامية. لقد بان أن "حدود العقلانية الغربية" تتمثل في أن الحداثة، على الرغم من كل ما أتت به للإنسان من مكتسبات وقدرات مختلفة، فإنها تبقى حضارة ناقصة، وذلك بسبب من خلوها كليا من اليقين في نفع هذه المكتسبات ونجوع هذه القدرات. مما دعا هو إلى «طلب عقلانية فوقها تستمد أصولها من أعماق التخلق الديني الذي هو وحده يورث اليقين المفقود»[218].

وهكذا، فإنه، من جهة أولى، لا يتردد الأستاذ طه عبد الرحمن في إعلان أن عقلانية الإسلام هي "أسمى" عقلانية ممكنة. ففيها تم "تديين العقل" و"تعقيل الدين"، وذلك تخم من تخوم فكر طه عبد الرحمن : «لِمَ لا يجوز أن يكون العقل شرعا يتلقاه الإنسان من الداخل وأن يكون الشرع عقلا يتلقاه الإنسان من الخارج!» و«لم لا يجوز أن يصير مدرك الشرع في البداية هو مدرك العقل في النهاية ومدرك الشرع عند هذا هو مدرك العقل عند ذاك!» و«لم لا يجوز أن تكون وسائل العقل وسائل شرعية دخلت عليها

---

[217] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 60 و61.

[218] المصدر نفسه. ص 76.

الصناعة العلمية وتكون وسائل الشرع وسائل عقلية جاءت وفق الفطرة الطبيعية»[219]. ومن بعد، «إن في الدين عقلا وفي العقل دينا»؛ بل إن «الدين أعلى من العقل شأنا»، ولذلك لزم أن يكون ملهمه وإلا ظل هو كعقل الحداثة : «معلوم أن مقاصد الدين هي أنفع المقاصد وأيقنها».

ومن جهة ثانية، يرى الأستاذ طه عبد الرحمن أن الدين الخلق. وبالتالي فإن التخلق الديني يمكن من «ترك العقلانية المجردة وطلب عقلانية غير مجردة»[220]. لكن ههنا عقلين يستوعبهما الخلق الديني : "العقل المسدد" ـ وهو "العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة"، لكنه قد يصيب المقاصد ويخطئ الوسائل، فلا يرقى إلى درجة اليقين في نجوع الوسائل التي يستعملها للوصول إلى مقصده النافع. وبهذا كان فوقه "العقل المؤيد" ـ وهو "العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة"[221]. وذاك هو أعلى عقل يطلب.

---

[219] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص. 151.

[220] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 70.

[221] المصدر نفسه. ص 71-73.

- 2 -

نقد مبدأ "الذات"

يعتقد طه عبد الرحمن أن مبدأ "الفرد"، الذي جعله البعض من مبادئ الحداثة، ليس أصلا من أصول الحداثة الحقة. إذ ثمة مسلمة خاطئة تفيد أن : "واقع الحداثة ينبت الفكر الفرداني". والحق عنده أن : «الفردانية في نظرنا ليست لازمة لروح الحداثة ولا ملازمة لها، روح الحداثة جاءت للإنسان فالتبس الأمر عليهم، واعتبروا الإنسان هو الفرد، والإنسان قد يكون زوجا أو جماعة أو مجتمعا. وتطبيق الغرب هو حداثة الفرد، ولذا نحتاج إلى تفكير للفرد يتعلق بغيره أكثر مما يتعلق بنفسه»[222]. جلي أن نقد مبدأ "الفردانية" عند طه عبد الرحمن يمر عبر نقده لمفهوم "الذات"، والحال أن الأستاذ يدخل إلى مفهوم الذات "التعددية" و"الصيرورة" و"التفاعل" :

أولا؛ الإنسان بمعناه الأحق من لم يكن شأنه أن "يثبت" على ذاته و"يجمد" على فرديته، وإنما من كان شأنه أن "يتقلب" في أحواله النفسية وصفاته الخلقية حتى ينال هو مراده. وحينئذ، لا بد أن تكون ذاته بعد كل تقلب مختلفة عن ذاته قبل هذا التقلب. ومن ثمة، فإن الإنسان الحق من

---

[222] محاضرة الأستاذ طه عبد الرحمن : "**روح الحداثة والإبداع**" . جريدة "**السياسة الجديدة**" . ص.4.

لم تكن له ذات واحدة ووحيدة، وإنما "ذوات" كثيرة متتالية، كل ذات "خرج" منها هي بمثابة الآخر الذي كان، وما من ذات "تحول" إليها إلا وهي بمنزلة "الآخر" الذي يريد أن يكون. فقد تلخص عن هذا، أن "الغيرية" ما كانت هي صفة خارجة عن "ذات" الإنسان، وإنما الأصل فيها أنها صفة داخلة فيها. فالذات هنا غير[223].

ثم إنه، ثانيا، لا يمس مبدأ "التعدد" هذا الذات في صميميتها وحسب، وإنما هو مبدأ يحكم "التداخل" بين الذات والغير، متمثلا في الإقرار بتعدد الذوات وتعدد الآخرين وبازدواج بعضها ببعض وتثنيها بل تكثرها. فنحن والغير ذات واحدة : «لا نفكر إلا على مقتضى اثنين، ولا نبدي رأيا إلا على أننا ثاني اثنين، ولا نقطع بحكم إلا كما يقطع اثنان، ولا نكتب إلا على أننا مثنى، لا مفرد». وكأننا بهذا نتذكر قول أبي حيان التوحيدي في مخاطباته الإشارية : «إنما أنا أنت، لأن تنبيهي لك تنبه مني بك، وتعريفي إياك تعرف بي فيك. فكلامي وإن كان لك فهو لي، وسماعك وإن كان بك فهو بي»، وقوله : «وفي الجملة : كتابي إليك عنك، وخطابي لك منك، وهيماني عليك فيك، لأن البينونة بيني وبينك ساقطة، والكينونة لي بك من أجلك رابطة». وبهذا يصير النظر، على التحقيق، "مناظرة"؛ وذلك مثلما هو يصير التفكير،

---

[223] طه عبد الرحمن : "**المانوية الجديدة وقتل الآخر**". مجلة : "**المنعطف**". العدد : 21-22. ص 25-26.

على التدقيق، "مفاكرة"[224]. إذ «الطريق إلى الحق ليس واحدا لا ثاني له، وإنما هو طرق شتى لا حد لها»، كما أن من شأن الحق ألا يأتي به واحد، أكان هو معتقدا أم كان منتقدا[225]. وإنه بدل الذات لثمة تفاعل الذوات. فالمغايرة الحقة هي التي يكون فيها "تداخل الطرفين على التساوي"، لا "محو أحد الطرفين لكي يثبت الآخر"[226]، بل إن الأصل في إثبات الذات كما رامته الحداثة - الكوجيطو - ليس هو إثبات ذات واحدة، وإنما تجاوزه إلى إثبات وجود ذاتين اثنتين[227]. فالذات في الأصل مزدوجة : أنا وأنت، ازدواجا وانعكاسا واجتماعا[228]. فلئن تبين هذا، فأين هو يا ترى "فرد" الحداثة" وأين هي "ذاتها"؟

-3-

نقد مبدأ "الحرية"

الأصل في "الوجود" عند الأستاذ طه عبد الرحمن "الحرية" : «ناشدتك الله هل بين الوجود والحرية فرق من

---

[224] طه عبد الرحمن : **القول الفلسفي**. ص 24.

[225] المصدر نفسه. ص 20-21.

[226] المصدر نفسه. ص 26.

[227] المصدر نفسه. ص 50.

[228] المصدر نفسه. ص 53.

الفروق؟»[229] وهذه الحرية هي الأصل في الإنسان ذاته : «لاشيء أبغض إلى قلب الإنسان المنتظر من أن يأمره أو ينهاه أحد، نظرا لحدة تشبثه بالحرية وشدة رغبته في صدوره عن إرادته في كل أفعاله»[230]. وهلا كانت الحداثة إلا الحرية؟ جواب الأستاذ طه بالنفي : ادعت الحداثة بإعمالها المناهج العلمية السعي إلى "تحرير الإنسان وتوسيع إمكانات وآفاق إسعاده"، بيد أن إنعام النظر في "الأحوال التي تتقلب فيها التقنيات الحديثة" تبدي لنا أن «هذه التقنيات توالدت وتكاثرت على جميع المستويات وفي كل الاتجاهات، منشئة بذلك كونا تقنيا خاصا يحتوي الإنسان احتواء، ويستحوذ على إرادته وتغيب آفاقه عن عقله أو، إن شئت قلت، يسترقه، بعد أن كان هذا الإنسان يمني النفس بأن يسخر الكون له تسخيرا»[231].

والحال أن النظام العلمي-التقني، الذي نهضت عليه الحداثة، نظام لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون لها خادمة، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها هذه الطبيعة وتكون لها مفسدة، وذلك بحيث «يكون هذا النظام نظاما قاهرا للإنسان، يكرهه ولا يطيعه، أو قل بإيجاز نظاما

---

229 المصدر نفسه. ص 18.

230 طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 156.

231 طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 65.

متسلطا»[232]. فهو نظام يطلب، عند آخر التحليل، التسلط على الإنسان وقهره، لا خدمته ونفعه كما بشر بذلك مؤسسوه عند بدايته ... فقد تبين، أن الحداثة الغربية لم تسع إلى التسلط على الطبيعة الخارجية فقط، جالبة لها من الضرر ما ليس في الحسبان، بل إنها أيضا تتسلط على الطبيعة الإنسانية نفسها، مغيرة فيها الخلق والخُلق[233].

وفضلا عن هذا التسلط على الإنسان باسم الحرية، ما تسلطت الحداثة الغربية على إنسانها فحسب وإنما هي تسلطت على الغير. إذ من المعلوم أن الحداثة نهضت على أساس من إيديولوجية ليبرالية طالبت بتوسيع مجال ممارسة الأفراد لحريتهم دونما تدخل بعضهم في أفعال البعض ولتحقيق تصوراتهم لما يعتبرونه "الحياة الطيبة" من دون تدخل الدولة فيها، اللهم إلا بما يحفظ هذه الحريات ويبقيها. إلا أن هذه الليبرالية نفسها إذ أعلت هي من الشأن السياسي وأسفت بالشأن الخلقي، فإنها سمحت لنفسها، وقد تذرعت بقيم "الحرية" و"المساواة" و"العدل" ونستها أو أنسيتها، بالتسلط على الشعوب باسمها[234].

غير أن الأستاذ طه عبد الرحمن إذ هو بين آخر تناقضات الحداثة في شأن الحرية، وإذ هو جعل من الحرية الحقة

---

[232] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 142.

[233] المصدر نفسه. ص 112.

[234] طه عبد الرحمن : **تعددية القيم**. ص 20.

قيمة - وأي قيمة! - فإنه ما كان للحرية المهملة داعيا، وإنما هو دعا إلى "التحرير"، من حيث هو الإخراج من العبودية إلى الحرية. ومعلوم عنده أن التعلق بالمخلوق عبودية، وأن التعلق بالخالق حرية. ولذلك دعا هو إلى الانتقال من "العبودية للمخلوق" - حرية الحداثيين - إلى "الحرية في الخالق"[235].

-ج-

نحن والحداثة الغربية

يبسط طه عبد الرحمن تعقد علاقتنا بالحداثة الغربية في مفهومين أساسيين : مفهوم "الاستدراج" ومفهوم "التقليد". فالشأن في الحداثة الغربية أنها "تستدرجنا"، وقد مارست هي علينا "الغواية" حد "الفتنة". ونحن "نستجيب" لفتنة الحداثة الغربية هذه بالابتدار إلى "تقليد" الغرب. وكأننا بالإنسان العربي صار يتبدى حاله لطه عبد الرحمن حال من أقبل بوجهه على ظله واستدبر الشمس ويجري ليلحق ظله فلا هو يلحق ظله وقد فاته حظه من الشمس! لنعرض قول الأستاذ في هذين الأمرين :

أولا؛ اعتقد أهل الحداثة من الغربيين أن صناعة التاريخ "صناعة مأمونة"؛ بمعنى أن التاريخ "موضوع مأمون". إذ ما سماه الحداثيون "تربية الإرادة" كفيل في اعتقادهم بإيصالهم إلى ما أرادوا وعزموا عليه وليس إلى غيره مما

---

[235] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 172.

لم يريدوه وإنما هم "استدرجوا" إليه استدراجا. والحال أنهم "يريدون" و"يقرر" التاريخ والتاريخ "أمكر" منهم. ولئن هي قالت العرب قديما : من لم يدبر دبر له، فإن حال الحداثيين شهد على أنهم وإن هم دبروا فقد دبر لهم. فليس ما يريده الحداثي مسارا للأحداث بقابل قطعا إلى أن يصير موضع توجيه مضبوط ومراقبة تامة ... إنما شأن التاريخ أنه "يدخله الاستدراج"؛ ومعناه أن تسير الأحداث وفق توجيه غير التوجيه الذي رسم لها، عند البدء، من حيث يظن أنها تسير وفق ما رسم. كما أن التاريخ "يدخله المكر"؛ ومعناه أن تفضي مراقبة الأحداث إلى نقيض المقصود، وذلك من حيث يظن أنها تفضي إلى المقصود؛ أي إلى ما ريم لها. فقد تحصل بهذا، أن التاريخ موضوع غير مأمون. كيف لا يكون الأمر كذلك وهذه الحداثة التي ادعت "تحرير الإنسان" انتهت، من حيث هي لا تحتسب، إلى استعباده، وهي التي ادعت الاستياد على الطبيعة ذاهبة إلى تدمير الطبيعة وتدمير ذات الإنسان نفسه إذ ثبت أن لا عيش للإنسان إلا في رحم الطبيعة؟

غير أن الغربيين إذ هم "استدرجوا" إلى ما لا أمن معه، يعملون هي استدرجنا إلى تقليدهم. ها هم بعد أن انتهوا، من حيث لا يعلمون، إلى أن يتصوروا الإنسان مجرد "آلة مسخرة" ــ أي آلة لا روح فيها - لا "آية معبرة"، ويتصوروا التاريخ بما هو مجرد حركة مراقبة لا استدراج فيها - مع أن الاستدراج حاصل من حيث لا يدرون والمكر حادث - وبعد أن هم استدرجوا إلى التمهيد

لإفقار للإنسان بوجه لم يتقدم له في التاريخ من نظير، حتى كأن البشر صور مستنسخة لمثال واحد ... وقد أصبح بضاعة مصوغة في قالب واحد، ها هم بادروا إلى استدراجنا، بل عفوا ها نحن بادرنا إلى التشبه بهم، من حيث نشعر أو لا نشعر، في خلق هذا الإنسان الفقير بل الأفقر[236].

ثانيا؛ ما فتئ طه عبد الرحمن ينبه إلى "التبعية الفكرية" التي صرنا نحيا عليها في صلتنا بالغرب، وما ذاك إلا بسبب أننا صرنا "نستعجل التقدم الحضاري"، وذلك من غير أن نمحص منطلقاته وننظر في مآلاته ونطمئن اطمئنانا على مشروعية المنطلقات وسلامة المآلات ... ولما هو فاتنا جانب التمحيص لسبل التقدم المادية المنقولة عن الغرب، فإننا سارعنا إلى الأخذ بها من غير أن نتزود بنصيب من الطاقة الروحية والقدرة الخلقية يكون كافيا لأن يدفع عن هذه السبل أسباب البطلان والإحباط التي تدخل عليها إن هي بقيت مجردة من "التزكية المعنوية"[237].

ويستشكل طه عبد الرحمن هذا التقليد للحداثة الغربية من أوجه :

---

[236] طه عبد الرحمن : **حوارات حول المستقبل**. ص 139.

[237] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 189.

أولها؛ لما هو صح أنه «لا وجود لإنسان مجرد من كل لباس تدولي»، وإنه «لا قوم بغير مجال»؛ أي أنه لا وجود لقوم من غير «جملة المبادئ والقواعد العامة التي تضبط العقيدة واللغة والمعرفة والتي يشترك في التسليم والعمل بها كل المنتسبين إلى المجتمع»[238] - إذ «العرب يتكلمون لغة القرآن ويتذكرون تاريخهم الإسلامي، ويتناقلون معرفة تداخل فيها العقل والشرع، والنظر والعمل، ويتعاملون وفق أعراف وعادات اجتماعية معينة، ويؤمنون بالله»[239]؛ وهذه كلها تشكل "مقومات المجال التداولي العربي - فقد لزم عن هذا أن الثقافة، والثقافة الحداثية على وجه الخصوص، مهما هي تقلبت أطوارها وتقوى عطاؤها، فإنها تظل "نتاجا نسبيا"؛ أي أنها تبقى "نتاجا لقوم مخصوصين" في "مجال تداوي مخصوص"، وذلك حتى ولو هو "أخذ به غيرهم ، طوعا أو كرها"، بل "حتى ولو شمل أمم العالم كلها"؛ وذلك لأن «الثقافة كسب للإنسان صريح، والأصل في كل كسب أن يكون معلولا بظروف خاصة»[240].

فقد تلخص بهذا، أن الحداثة الغربية إنتاج غربي خضع لمجال تداولي غربي. لقد نما هذا المفهوم في الأقطار الأوربية بوفق ظروف اجتماعية وسياسية مخصوصة، إلا

---

[238] طه عبد الرحمن : **حوارات**. ص.60.

[239] طه عبد الرحمن : **الحق في الاختلاف الفلسفي**. ص 198.

[240] طه عبد الرحمن : **تعددية القيم**. ص 50.

أن الذين نقلوه، من العرب، لم يراعوا حيثياته الخصوصية هذه. إذ هم أرادوا إنزاله على المجال التداولي العربي بما علموه من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي. وذلك حتى زعموا بأنه ينبغي له أن يتحقق في السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقق بها في أصله "الأوربي" بدعوى كونية التاريخ البشري وشبهه أن مسار التاريخ واحد[241]. وما راعوا هم أمورا ثلاثة : 1 - أن زمان الحداثة لا يمكن أن يضاد عندنا زمان القرون الوسطى، كما هو الشأن في مجاله الأصلي، وذلك لأن هذه القرون ما كانت هي، على التحقيق، وسطى في العالم العربي وإنما كانت هي "عليا"، إذ هي شهدت على الحضارة العربية. 2 - أن التوسل بالعقل والعناية بالإنسان - وهما سمتا الحداثة - أمران لا يمكن أن يختصا بزمان الحداثة وحده، ولا أن انبثاق العلوم وتقدمها يمكن أن يقصر عليها بمفردها. 3 - أن المساواة بين الناس أمام القانون - وهذه سمة أخرى من سمات الحداثة - لا يصح أنها من وضع الحداثة، ولا حتى أن التعايش بين مختلف العقائد صفة خاصة بها. كل هذه السمات وغيرها وجدت في حضارات سابقة على أقدار مختلفة، كما وجدت هي في الحضارة العربية بقدر كبير[242].

---

[241] طه عبد الرحمن : **الحق في الاختلاف الفلسفي** . ص75.

[242] المصدر نفسه. ص 76.

ثانيهما؛ لئن هب مقلدو الحداثة إلى الدعوة، تقليدا لغيرهم، إلى "التصنيع" بغاية ولوج عصر الحداثة، فإن الأستاذ طه عبد الرحمن يخالفهم فيما ذهبوا إليه. كلا، ما كانت حداثتنا المنشودة رهينة بإنشاء المؤسسات الصناعية والمراكز التقنية ووضع البرامج التحديثية وتجنيد الطاقات المادية. فما هدفنا التحديثي هو : «أن نجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع الغربي». إذ الحق أن هذا المسلك في التحديث «لن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى مزيد من التقهقر، فضلا عن تعطيل الموروث وتجميد المقدور». إذ لا سبيل إلى حصر "المجتمع المسلم" «داخل الأفق العملي الذي ترسمه له نماذجه الغربية»، اعتاص هو عليه أن يراقب أهل الغرب إلا إن هو تخلى عن هويته. ثم إن مسالك الغرب في التحديث نهضت أصلا على "أسس عقدية" و"قواعد مذهبية" تعارض الحقيقة الشرعية. ولذلك فإن «كل من اتبع هذه المسالك الحداثية من غير تام التبصر بسياقاتها العقدية وكامل التبين لآثارها ومآلاتها القريبة والبعيدة، لا بد من أن يقع في الإضرار بعقيدته الدينية وبعمله الشرعي»؛ وذلك لأن التحديث الغربي قام على أمرين : فصل العقل عن كل دلالة على الغيب، وفصل العلم عن الأخلاق ـ وهما فصلان الإسلام منهما براء[243]. وعلى هذا، فإنه «ما دام التحديث الغربي مقطوعا عن الدلالة الغيبية للعقل لاقتصاره على الدلالة الحسية، ومقطوعا عن الدلالة الخلقية للعلم لاقتصاره على

---

[243] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 195-196.

الدلالة المجردة، وجب على المسلم أن يتبين وجوه الاستدراج التي يوقعه فيها هذا النمط الغربي في التحديث، وأن يطلب نمطا تحديثيا مغايرا لا يأتي منه هذا الاستدراج». وفضلا عن هذا وذاك، فإن «الغرب لن ينتظر أبدا المجتمعات الإسلامية حتى تلتحق بركبه في الإنتاجية العلمية والمسار العلماني، بل سيظل ساعيا بكل ما أوتي من عدد وعدة إلى أن يحصل من هذه الإنتاجية ما هو أضعاف ما تقدم، فتتزايد الشقة بينه وبين المجتمعات الإسلامية، ذلك لأن هذه المجتمعات ستفقد من الإنتاجية العلمية ما هو أضعاف لما سلف، ما دامت قد أجبرت على سلوك طرائق تحديثية تتعارض مع توجهاتها المعنوية الأصلية وتضر بإمكاناتها الحقيقية في العطاء والإبداع»[244]. والحل إذن هو «نهج سبيل في التحديث لا يدرون كيف يلحظون مسيرتنا من جهته، ولا كيف يطوون علمنا من جانبه». فما هو هذا السبيل يا ترى؟ إنه سبيل "تخليق الحداثة".

د-

تخليق الحداثة

يرى طه عبد الرحمن أن المسلمين «لا يملكون، على ما يبدو في الأفق القريب، إلا ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية لتثبيت وجودهم وقول

---

244 المصدر نفسه. ص 196.

كلمتهم في الحضارة العالمية المنتظرة»[245]. وهو ملك "ثمين" في نظره، وذلك لأن «عالم المستقبل سوف يشهد حدثين هامين : أحدهما؛ انهيار النظريات الأخلاقية والأنساق المعيارية والدساتير السلوكية الكبرى التي كانت إلى حد الآن توجه الحداثة الغربية، فيتسبب ذلك في فراغ أخلاقي لا يتحمل؛ والثاني، ازدياد الهروب إلى الحياة الخاصة باعتبارها الفضاء المتميز لممارسة الحرية الفردية، فتنشأ عن ذلك الحاجة إلى أخلاق تأتي من داخل هذا الفضاء الخاص لا من خارجه(...)»[246]. حينئذ لمواجهة الفراغ الأخلاقي نحتاج إلى أخلاق الإسلام.

يواجه طه عبد الرحمن تحديات الحداثة بلفظ واحد : "الأخلاق". فلا حل عنده لمشاكلنا ولمشاكل الحداثة إلا بكلمة واحدة : "التخليق". وإذ يقف هو على "الآفات" التي تحملها الحضارة الحديثة إلى الإنسان - "النقص"، "الظلم"، "التأزم"، "التسلط" - بما يجعلها حضارة حداثة ناقصة ظالمة متأزمة متسلطة تؤذي الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي بما ييأس معه من الصلاح في حاله والفلاح في مآله، فإنه يرى أن لا مجال لإجراء "تصحيحات" أو "تعديلات" يتم إدخالها على هذا الجانب أو ذاك من جوانب الحياة الحديثة - إذ هذه التقويمات تبقى محدودة أمام قوة هذه الآفات، فما أن ينظروا في آفة حتى

---

[245] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 146.

[246] المصدر نفسه. ص146 و163.

تتولد آفة أخرى إن لم نقل إن حلهم نفسه يكون جزءا من الآفة. فإذن، لا بد من «الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها ل"اللوغوس" وإنما يكون فيها ل"الإيتوس" (أي الخُلق) بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان، لا بعقله أو بقوله، وإنما بخلقه أو فعله؛ فلا مناص إذن من أن نهيئ الإنسان لحضارة "الإيتوس"، متى أردنا أن يصلح في العاجل ويفلح في الآجل»[247].

والحاصل من جميع ما تقدم، أن ما عمى على الحداثة هو غياب الخلق. فالحداثة -وتابعتها العولمة- نظرت إلى الإنسان من حيث هو "منظومة من الوقائع والوسائل"؛ أي باعتباره "منظومة آلية"، وإذن يكون الإنسان عندها، عند آخر التحليل، عبارة عن "آلة" وكفى. وليس الأمر كذلك، بل إن الإنسان كان وما زال "مجموعة من القيم والمقاصد"؛ أي أنه "مجموعة معنوية". فإذن يكون الإنسان، في الحقيقة، عبارة عن "آية". فهو، على التدقيق، "آية" قبل أن يكون "آلة"، لا مجرد آلة مسخرة لا آية فيها[248]. وهذه "الآية" كتبت بأحرف "الأخلاق".

ويؤصل طه عبد الرحمن لأمر "تخليق الحداثة" هذا بأصول. منها :

---

[247] المصدر نفسه. ص 146.

[248] طه عبد الرحمن : **حوارات من أجل المستقبل**. ص 132.

أولا؛ لقد تقرر منذ عهد اليونان أن "هوية الكائن البشري" ـ أي صفاته التي تجعله هو لا غير هو؛ أي بشرا لا حيوانيا ـ هي بالذات "خاصية العقل"[249]. ذاك كان موضعا مشتركا لكل الأنظار، ولم تعمل الحداثة إلا أنها ورثته، وليتها ما ورثته! كلا، ما كان الإنسان، بدءا، كائنا ذا عقل. إنما الإنسان، أصلا، كائن ذو خلق. ثمة من يعتقد أن «العقل هو المقوم الأول الذي يميز الإنسان عن البهيمة»، والحال أنه «لا دليل يثبت أن الحيوان لا عقل له»[250]. كلا، ما كان الذي يفصل الإنسان عن الحيوان العقل، ما دام أن للحيوان قدرا منه، قليلا أو كثيرا، وإنما الذي يفصله عنه التخلق بخلق. فإن الحيوان «لا يكون أبدا أخلاقيا، فليس بمقدوره أن يدرك ما هو فوق عالم الواقع نحو عالم المثال». والحال أن «عالم المثال هو بالذات محل القيم التي بواسطة طلبها واتباعها يتوصل إلى الأخلاقية»[251]. وفضلا عن هذا وذاك، فإن «الفعل العقلي نفسه خلق به يرتقي هذا الكائن إلى رتبة الإنسان متى كان نافعا وينزل به إلى رتبة البهيمة متى صار ضارا»[252]. وبهذا «يبطل الرأي القديم القائل بأن الإنسانية تتحدد بالعقلانية، لأن

---

[249] طه عبد الرحمن : **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. ص 173.

[250] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص 155.

[251] المصدر نفسه . ص 200.

[252] طه عبد الرحمن : **الحق في الاختلاف الفلسفي**. ص.174.

الفعل العقلي نفسه فعل خلقي، إذ يحتمل أن يكون حسنا أو قبيحا»[253]. فقد تقرر، أن : «الذي يسبق إلى الذهن من استعمال هذا اللفظ [الإنسانية] ليس معنى "امتلاك الكائن البشري للقوة العقلية"، وإنما معنى "امتلاك الكائن البشري للقوة الخلقية"»[254]. ومن ثمة، فإن «الأخلاقية والإنسانية مترادفتان». إذ ثبت أن هوية الكائن البشري تتحدد، أصلا، بأخلاقيته لا بعقلانيته.

وما زال طه عبد الرحمن يذكر بأن «لاشيء أخص بالإنسان من الأخلاق»[255]، وأن «لا إنسان بغير أخلاق»[256]، وأن «هوية الإنسان أساسا ذات طبيعة أخلاقية»[257]، وأن «الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق»[258]، وأن «الإنسان ما خلق إلا ليتخلق»[259]، بما جعل من «الأخلاقية ترجح العقلانية في الاختصاص

---

[253] طه عبد الرحمن : **الآفات**. ص33.

[254] طه عبد الرحمن : **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. ص. 174.

[255] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. هامش 1. ص . 146.

[256] المصدر نفسه. ص. 147.

[257] المصدر نفسه. ص. 147.

[258] المصدر نفسه. ص. 80.

[259] المصدر نفسه. ص. 87.

بالإنسان»[260]، وبما أشكل معه أمر الحداثة التي تعطي الأولوية للعقل والعقلانية، وبما استدعى هو ضرورة المبادرة، عنده، إلى تقويم "الاعوجاج الخلقي للحداثة"[261]. وما كان هذا ليعني أبدا التخلي عن "العقلانية"، وإنما هو عنى "تخليقها". إذ ثمة، على التحقيق، نوعان من العقلانية : "العقلانية المجردة من الأخلاقية"ـ وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة ـ وهناك "العقلانية المسددة بالأخلاق"، وهي التي يختص بها الإنسان من دون سواه. وخطأ المحدثين أنهم «حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان»[262]. ولما ما كانت هي الحداثة بالزمن ـ أي بالآليات أو بالأواني ـ وإنما الحداثة بالقيم؛ أي بالمقاصد والمعاني والقيم، فإن الأصل في الحداثة الحقة أن تحد بما يديم القيم ـ الأخلاق ـ لا بما ينشئ الآلات ـ العقل.

ثانيا؛ قررت الحداثة فصل الخلق عن الدين. والحال أن لا خلق بلا تدين. إنما «الأخلاق مأخوذة من الدين»، وإنما «الدين يجيب أساسا على السؤال المحدد للهوية البشرية، وهو : كيف أكون على خلق»[263]. فقد ثبت، أن «لا إنسان

---

[260] المصدر نفسه. ص. 27.

[261] المصدر نفسه. ص. 26.

[262] المصدر نفسه. ص. 14.

[263] طه عبد الرحمن : **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. ص. 183.

بغير أخلاق»، وأن «لا أخلاق بغير دين»، وأن «لا إنسان بغير دين». مما يجوز معه أن نحدد الإنسان بكونه «الكائن الحي المتدين»؛ إذ «الهوية الإنسانية تكون في حقيقتها هوية دينية». وحتى غير المتدين، إذا ما هو فتش أمره، وجد أنه يأخذ بالدين إما متسترا أو محرفا أو مستبدلا الإيمان بالمطلق بقيم من عنده ...

وتوضيح تأصيل الأخلاق على الدين عند طه عبد الرحمن، أن الشأن في الأخلاق أن تدور على قيمتي "الخير" و"الشر"، والخير والشر قيمتان لا تنشآن في الواقع، لأنه عن الواقع لا يتنشأ إلا الواقع، كما ورد في قانون هيوم. والحال أن القيمة أمر واجب، والواجب خلاف الواقع، فلا ينشأ عنه وإنما مصدره الدين[264].

والحال أن ما سمح لطه عبد الرحمن بالانتقال من الأخلاق إلى الدين هو مفهوم "العلو" : «إن أحد المبادئ التي قامت عليها الحداثة هو إنكار القيم المتعالية، ومعلوم أن الأصل في القيمة هو العلو، لأن الغرض منها هو أن ترفع همة الإنسان إليها؛ وكلما ازدادت القيمة علوا، كانت أدل على مقتضاها وأقرب إلى الوفاء بوظيفتها؛ ومعلوم أيضا أنه ليس في القيم أعلى من القيم المتعالية، بل هي نهاية العلو، فتكون أوفى بغرض القيمة من غيرها؛ ولما أقدم أهل الحداثة على صرف هذه القيم المتعالية، فقد استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو أعلى، ومن يستبدل الأدنى بالأعلى لا

---

[264] طه عبد الرحمن : **تعددية القيم**. ص. 37.

يأمن أن يضره الأدنى؛ ولا يبقى ما يمكن أن تدعي الحداثة الاختصاص به إلا تقريرها بأن الإنسان ابن عصره، لكن الإنسان الذي لا يتزود بأعلى القيم لا يكون فاعلا في عصره بقدر ما يكون منفعلا به، ومن ينفعل بالشيء لا يأمن أن يستدرج إلى ما يضره»[265]. فقد تحقق، أن "المجال المنسي" في الحداثة والذي بدونه لا تسكن المفاهيم الخلقية ولا تقيم على حال ولا تثبت ولا تتمكن هو "مجال الدينيات" ... إذ «لا أخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات»[266]، و«لا أخلاق بغير دين»[267]. ولذلك لزم وصل الأخلاق بالدين : «جعلنا هذا الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول الذي بنينا عليه (...) مساهمتنا النقدية للحداثة الغربية»[268]، و«جئنا بنقد أخلاقي غير معهود لمظاهر أساسية من الحداثة تعد عند سوانا سببا يحمله على تعظيم أمر الحداثة الغربية، في حين تعد عندنا سببا يدعونا إلى تعظيم حاجتها إلى أخلاق الدين لحصول الانتفاع بهذه الحداثة»[269]. وإن الغرض من هذا النقد لهو «معالجة الآفات الخلفية للحداثة»، وذلك

---

[265] طه عبد الرحمن : **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. ص. 76-77.

[266] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص . 25.

[267] المصدر نفسه. ص. 148.

[268] المصدر نفسه. ص. 25-26.

[269] المصدر نفسه. ص. 26-27.

بالشروع في «الرجوع إلى أخلاق الدين»؛ أي «بالتوسل بالممارسة الأخلاقية ذات الأصل الديني في أعلى مراتبها».

ولئن هو سأل سائل : لماذا الدين؟ فإن جواب طه عبد الرحمن هو : «لا مفر من التسليم بأن الخبر الإلهي هو المصدر الحقيقي للعمل بالقيمة الخلقية كما أن الفعل الإلهي هو السبب الحقيقي للشعور بها في الوجدان؛ وهل يماري في هذا إلا من أراد أن ينسب إلى الإنسان ما تتبغي نسبته إلى الإله، واقعا في ما يشبه "تأليه الإنسان" أو على العكس" تأنيس الإله"!»[270] ولئن هو أعقب السؤال بسؤال آخر: ولماذا من الدين الإسلام بالذات؟ أجاب طه عبد الرحمن بتساؤل : «هل ينبغي أن يرجع كل قوم إلى ما وجدوا عليه آباءهم من دين، فيقتبسون منه أخلاقا يدفعون بها شرور العولمة، أو على العكس من ذاك، ينبغي أن يجتمع ممثلون عن الأقوام كلها، فينظروا في أديانهم ويستنبطوا منها ما يتفق عليه جميعهم، ويكون هذا المتفق عليه هو الأخلاق التي يتصدون بها لأضرار العولمة كما دعا إلى ذلك بعضهم فيما بات يعرف ب"حوار الأديان"؟» ويجيب صاحب كتاب أصول الحوار : «أجيب على هذا السؤال المزدوج بالنفي، فعندي أنه لا تعدد الأخلاق يقهر العولمة ولا قدر مشترك منها يقهرها». والذي عنده أن

---

[270] المصدر نفسه. ص. 50.

«الجواب لا غبار عليه؛ إنه دين الإسلام وليس غيره»[271]. ودليله على ما ذهب إليه من تفضيله الإسلام على غيره من الأديان هو ما يسميه "دليل الزمن الأخلاقي". إذ الزمن الأخلاقي الإسلامي هو آخر طور الأزمنة الأخلاقية الدينية، وذلك لأنه متعلق بالدين الكامل الخاتم. لماذا الإسلام إذن؟ «لأنه الطور الخاتم من تحقق الميثاق الأول أعقل الأطوار جميعا؛ فلما كان مضمون هذا الميثاق هو الجمع بين العقل والشرع، لم يحصل تمام هذا الجمع إلا مع الطور الخاتم من أطواره»[272]. فإذن، لا يعني الرجوع إلى الأخلاق، بغاية مداواة الحداثة، الرجوع إلى "أخلاق علمية" أو "أخلاق علمانية"، وهي من جنس الحداثة ذاتها ـ وهل نداوي الداء بالداء؟ ـ وإنما تنبغي العودة إلى "أخلاق دينية صريحة". ولما كان الدين "الذي تعبدنا به وتربينا فيه" هو الإسلام، فلا بدع أن تكون الأخلاق التي نستند إليها في انتقادنا للحداثة هي "أخلاق هذا الدين الإلهي الخاتم". هذا ويحق لغيرنا كل الحق أن يبني نقده على دينه المختار أو أن ينقل ما قلناه عن أخلاق الإسلام إلى أخلاق دينية "متى رأى وجاهته أو مناسبته"[273].

---

[271] طه عبد الرحمن : **"الآفات الخلقية للعولمة. كيف يمكن درؤها؟"**. ص. 38.

[272] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص . 168.

[273] طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**. ص . 27.

هذا بالنظر، وبالتطبيق نقول : لئن هي ادعت الحداثة الغربية الاستياد على الطبيعة حد الاستئساد، فإنه ليس من روح الحداثة الحقة أن الإنسان هو سيد الطبيعة، وذلك لأن «سيد الشيء هو مالكه» . والحال أن «الإنسان ليس مالك الطبيعة وإنما هي مسخرة له». ومن ثمة، فإن "تخليق الحداثة" يعني عدم "التسلط" على الطبيعة وإنما "موادتها"حتى تبوح للإنسان بأسراره. وكلما هي باحت له بأسرارها زاد حنوا عليها. فالذي ينبغي أن يعلم هو أن «الطبيعة أم للإنسان وليست أمَة له، فقد خرج من رحمها مثلما خرج من رحم أمه، والأم لا يمكن أن تكون أمة لولدها»[274]، وذلك منتهى الخلق في التعلق بالطبيعة.

-هـ-

نحن والتراث

ما كانت دعوة طه عبد الرحمن إلى العودة التراث من جنس دعوة التراثيين : «ليس معنى بقاء التعامل مع التراث هو حفظ كل ما فيه على الوجه الذي كان به من غير اعتبار لمقتضى الماضي ولا لمقتضى الحاضر، نظرا لأن هذا الحفظ ولو سعينا إليه ما سعينا يظل غير ممكن، فلا أحد يستطيع أن يقطع صلته بحاضره قطعا، وأن يعود إلى الماضي ليعيش بقيمه مثلما عاش بها أجداده؛ فمن

---

[274] محاضرة الأستاذ طه عبد الرحمن : "**روح الحداثة والإبداع**" . جريدة "**السياسة الجديدة**" . ص. 4.

يدعي ذلك فهو إما مفتر أو غافل، لأنه ليس في وسعه أبدا أن ينزع من جوانحه وجوارحه كل تأثيرات الحاضر المختلفة، حتى ولو دخل في قمقم وأغلق فتحة عنقه دونه، أليس يحتاج إلى صنع هذا القمقم بوسائل وخبرة زمانه!»[275]

وقد أصل طه عبد الرحمن موقفه من الجمود على التراث والاستكانة على ما كان على أصلين :

أولهما؛ أن الماضي ما كان هو على ضرب واحد. وإنما الماضي على ضربين هما : "ماضي الوقائع" و"ماضي القيم" .فأما ماضي الوقائع والأحداث فقد مضى وولى، ومن المحال أن ترجع الوقائع التي مضت أسبابها الزمنية. ومن ثمة، لا مساغ لإحيائها، بل لا إمكان. وأما القيم فليست كلها تتبدل. إذ ثمة من القيم ما لم يطرأ عليه تبدل. وفضلا عن هذا، لا تقبل القيم المبادرة إلى البرهنة عليها «إذ تبقى [هي] دائما موضع تحكم إنساني يزيد أو ينقص، ومواطن المعقولية فيها متفاوتة ونسبية، حتى إن هذه المعقولية لا تكاد تتمحض أبدا». أضف إلى هذا، أن لا سبيل أبدا إلى التجرد من أي قيم شئنا ومتى شئنا[276]. ولا سبيل أيضا إلى الزعم أن ما مضى من القيم شر وما أقبل منها خير ... إذ ثبت لدى المحققين أن «من القيم الحديثة ما شره أسوأ من شر القيم الماضية، ومن قيم الماضي ما

---

[275] طه عبد الرحمن : **حوارات حول المستقبل**. ص. 13.

[276] طه عبد الرحمن : **القول الفلسفي**. ص. 27.

خيره أزكى من خير القيم الحديثة، ومن القيم الحديثة ما خيره آت من ماضيها وما شره آت من حاضرها؛ فما لكم والماضي وأهله، حتى تجعلون منه الشر المستطير في كل وقت وحين ؟»[277] وبعد وقبل : «إن قيم الماضي التي تنتج أفضل من قيم الحاضر التي لا تنتج»، و«العمل بقيم الماضي المنتجة أولى من العمل بقيم الحاضر غير المنتجة» و«التحقق بالاجتهاد في ما مضى من القيم أولى من التمسك بالتقليد في ما استجد من القيم»؛ وذلك كله مستملى من القاعدة: «التأصيل أولى من التقليد»[278].

ثانيهما؛ «أن التراث ـ بالإضافة إلى ما يشتمل عليه من قيم إنسانية حية ـ قد يتضمن قيما إنسانية ميتة؛ أي قيما إنسانية لم يعد المجتمع الإنساني العام يرغب فيها أو يعمل بها»[279]. إلا أن الأستاذ طه عبد الرحمن لم يوضح هذه "القيم الميتة"، ولا هو مثل لها بأمثلة. وليته فعل!

بناء على هتين المقدمتين، فإنه بقدر ما هو رفض طه عبد الرحمن دعوى "مقلدة الحداثة" فقد رفض دعوى "التراثية" أيضا؛ أي أنه رفض "الاشتغال التراثي بالتراث"؛ أي استنكف بنفسه هو عن أن يكون تراثا يشتغل على تراث وربأ : «لا ينبغي الاكتفاء بتجريد الآليات من

---

[277] طه عبد الرحمن : **القول الفلسفي**. ص. 28.

[278] طه عبد الرحمن : **القول الفلسفي**. ص. 33.

[279] طه عبد الرحمن : **حوارات حول المستقبل**. ص . 16.

التراث من دون التزود بهذه المستجدات المنهجية، لأن هذا التجريد لن يزيد عن اجترار القديم على وجهه القديم، ومثل هذا القديم المزدوج لا يخرج منه أبدا جديد»[280]. فلا تعد كل أداة منقولة من الغرب مذمومة، ولا يعد الجمود على الآلية المأصولة في التراث مقبولة كل القبول ما لم تظهر إجرائيتها.

وبالجملة، فإن موقف طه عبد الرحمن ما كان هو موقف «الانتصار للتراث انتصار من ينكر ضرورة العلم الحديث، ولا هو، على العكس من ذلك، الانتصار للعلم الحديث انتصار من ينكر فائدة الموروث، وإنما هو الأخذ منهما بالقدر الذي يجعل الواحد منهما فاعلا في الآخر، بحيث ينفعه وينتفع به؛ ولا طريق إلى الاجتهاد، ولا تحصيل لهذه القدرة بغير التمكن في العلم الحديث إلى غاية مضاهاة صانعيه من أهل الغرب»[281]. وذلك الأمر المنشود هو ما عبر عنه في عبارة باسم ظاهره مناقضة وباطنه موافقة : "التراث الجديد"[282]. والحال أن لا تراث جديد إلا بالاجتهاد. إذ «ليست قيم تاريخ الأمة التي يتم بها التأصيل مودعة في أوعية محددة يستردها صاحبه منها كما تسترد الودائع من مكامنها، وإنما يستنبطها من هذا التاريخ بمجهود فكري، كثير أو قليل، كما تستنبط الحقائق من ظواهرها»[283].

---

[280] طه عبد الرحمن : **حوارات حول المستقبل**. ص . 17.

[281] المصدر نفسه. ص. 29.

[282] المصدر نفسه. ص. 29.

[283] طه عبد الرحمن : **القول الفلسفي**. ص. 54.

ـ 6 ـ
مشروع محمد سبيلا
تقريب الحداثة

لعل أشهر المفكرين المغاربة من الجيل الجديد بين أقرانه وأترابه عناية بموضوع "الحداثة" تعريبا وتقريبا وتنويرا، وذلك حتى صار هو لا يكاد يعرف إلا بها وصارت هي لا تكاد تنسب إلا إليه، هو الأستاذ محمد سبيلا. يكفي الناظر إلى لائحة مؤلفاته تنبها أن تشترك من بينها خمسة في ورود اسم "الحداثة" بعناوينها[284]، وذلك بما لم يتميز به ناظر في أمر "الحداثة" قبله. هذا فضلا عن تلك الأعمال الأخرى التي لا ينبغي أن نسلب عنها فضل النظر في أمر "الحداثة" بما حدث لها من غياب التنصيص عليه في العنوان أو الإلماع ...

وقلما انوجد من قرأ أعمال محمد سبيلا قراءة النفس الواحد، في تتابع وبوهلة واحدة، إلا وشهد على أن لغزير هذا الفكر "نظيمة" تلمه ـ فإنه كالنبع من الماء الغزير ما

---

[284] نلمع هنا إلى مؤلفات الأستاذ محمد سبيلا التالية : **مدارات الحداثة** (مقالات في الفكر المعاصر) 1988، **المغرب في مواجهة الحداثة** 1999، **النزعات الأصولية والحداثة** 2000، **الحداثة وما بعد الحداثة** 2000، **دفاعا عن العقل والحداثة** (حوارات) 2003.

يفتأ يجد له مجرى ثابتا، وليس يحار هو أو يعدم فكره هذه النظيمة ... إذ يعتبر الأستاذ أن ما سماه ذات مرة "رحلاته الفكرية"، مترجما بذلك عن أنه "مفكر رحالة" لا "يقيم" لبادي رأي بل "يظعن" لجديده، ويفضل السفر بين الأفكار على الحضر : من الاهتمام بالماركسية إلى العناية بالتحليل النفسي ومنه إلى البنيوية والإيديولوجيا ـ كل هذه إنما هي مباحث كانت تتلمس، بدءا، طريقها فتتيه ولا تعيه، وكلها كانت عبارة عن "ملامح نظرية تحديثية للمجتمعات" و"بوادر" انشغال بشأن "الفكر الفلسفي الحديث"، وإرهاصات الاهتمام بأمر "المعطيات الفكرية الحديثة" ... فهذه "الرحلات الفكرية"، التي قطعت ما بين ضفتي البحر المتوسط جيئة وذهابا، إنما عدها صاحبها "تدرجا في التعرف على مكونات الفكر الفلسفي الغربي الحديث". والحق أن هذا التدرج ـ يقول الأستاذ محمد سبيلا متحدثا عن نفسه ـ «هو الذي جعلني اكتشف، في يوم من الأيام، أن ما أحاول التعرف عليه من خلال ملاحقة وتتبع مفاصل الفكر الغربي الحديث هو جوهره الفكري المتمثل في الحداثة كروح والحداثة كرؤية والحداثة كنظام». ثم ما يلبث هو أن يضيف في ما يجري مجرى هذا الكلام ولا يشط عنه : «فلعل ما يجمع تيارات الفكر الحديث ويشكل بؤرتها وصميمها هو بالضبط مفهوم الحداثة»[285]. ذاك هو الذي صار يسميه محمد سبيلا اليوم :

---

[285] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة (حوارات)**. منشورات الزمن . سلسلة كتاب الجيب العدد 39. 2003. ص. 39.

«الموضوع الأثير لدي الآن : موضوع الحداثة الذي صار يستجمع روح وكافة اهتماماتي الفكرية السابقة»[286].

فقد تحصل لنا بهذا، أن هذه المعطيات الفكرية الحديثة التي اشتغل عليها محمد سبيلا - السوسيولوجيا، السيكولوجيا، الانتربولوجيا - إنما هي، إن حقق أمرها، معطيات للفكر الحديث وموارده ومنابعه وعيونه. فهذه البحوث التي استفاء بظلها فكره شملت، أولا، النظرة إلى "المجتمع" باعتباره مجموعة آليات سيكولوجية تتصارع ودوافع ملموسة تغلي غليانها، محاولة هي إرجاع الأحلام والمتخيلات والاستيهامات والهلاوس إلى هذه الدينامية النفسية ذاتها. كذلك شملت هي، ثانيا، محاولة لفهم "التاريخ البشري" فهما معقولا وفهم "البنيات الاجتماعية" بفهم جدلي. ومع هذه المحاولات - يقول الأستاذ - «وجدت نفسي في خضم وفي قلب الفكر الحديث، وما كان يعوزني هو ذلك المفهوم الأساسي الذي يضم هذا الشتات. لذلك، فحينما اكتشفت مفهوم الحداثة، شعرت وكأني توصلت إلى المفتاح السحري لكل هذه الأشياء، المفتاح السحري التصنيفي الذي يجمع ويؤطر كل هذه التحولات. بمعنى أن كل التحولات الاجتماعية والفكرية في مجتمعنا وفي العالم العربي والثالثي بل وحتى في العالم الغربي، تندرج في إطار منظور استراتيجي، هو ما يمكن تسميته بالحداثة

---

[286] محمد سبيلا : أمشاج (حوارات في الثقافة والسياسة). المطبعة السرية. القنيطرة - المغرب. الطبعة الأولى 1999 ص. 7.

والتحديث، أي التحولات الكبرى التي بدأت تحدث في العالم منذ القرن الخامس عشر»[287]. وبهذا صار موضوع "الحداثة" هو ما "يستجمع روح وكافة اهتمامات الأستاذ الفكرية السابقة". ولئن هو أقر بأن من شأن «المرء في مجال الفكر [أن] ينتقل من فتنة إلى أخرى»، بما هو رسخ في الأذهان صورة "المفكر الظاعن" أو "المفكر الرحالة" Le penseur nomade وطمس معالم "المفكر المقيم" Le penseur sédentaire، وبما هو أوحى أن المفكرين على قسمين : مستوطن ومسافر، فإن الأستاذ محمد سبيلا أضاف : «وقد وجدت ضالتي في التفكير في الحداثة»[288].

- 1 -

مفهوم الحداثة

ما فتئ الرجل يعترف بأن مفهوم "الحداثة" مفهوم "ملتبس"، وما فتئ ينبه هو على ذلك التنبيه. وقد ألح على أمر "التباس مفهوم الحداثة" و"عسر تدقيق معناه" المرار العديدة حتى كاد أن يصير هذا التنبيه "لازمة" له كلما أفتتح الكلام في "الحداثة" معرفا أو واسما أو مستشكلا. فهو يذكر في كتاب "مدارات الحداثة" (1988) أنه «لعل

---

[287] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص.101-102.

[288] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص. 7.

من العسير كل العسر تطويق معنى الحداثة»[289]، وأن مدلولها «مدلول يكتنفه كثير من الالتباس»[290]، منبها إلى «غياب صرامة المفهوم»[291]. وفي مصنف "أمشاج" (1999) وجدناه يلح على أن «الحداثة مصطلح جديد متعدد الدلالة»[292]، وأنه اصطلاح يشتمل على الكثير من "البلبلة"[293]، وأن "الضباب" يكتنفه[294] وكذا "اللبس"[295]، وأنه من حيث هو "مفهوم مجرد جديد" فإنه «يشكو من عدة التباسات»، وذلك بسبب أنه «يتضمن مستويات دلالية مختلفة»[296]. وفي مؤلف "دفاعا عن العقل والحداثة" (2003)، يرى أن «الحداثة مفهوم جديد لا يخلو من الالتباس»[297]، وأن هناك «التباسا يطال مفهوم الحداثة»[298]، وأنه «مفهوم تداهمه الكثير من الالتباسات

---

[289] محمد سبيلا : **مدارات فلسفية**. ص. 91.

[290] المصدر نفسه. ص. 182.

[291] المصدر نفسه. ص. 92.

[292] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص. 21.

[293] المصدر نفسه. ص. 22.

[294] المصدر نفسه. ص. 34.

[295] المصدر نفسه. ص. 34.

[296] المصدر نفسه. ص. 54.

[297] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص. 22.

[298] المصدر نفسه. ص. 83.

وســوء الفهــم»[299], وأن الحداثــة «هــي محــط التباســات كبيرة»[300]. ثم إن الرجل إذ تنبه إلى التباس المفهوم ونبه إليه، فإنه عاد إلى التمعن في أسباب هذا الالتباس. وقد وجدها على ضربين : ضرب يخصنا، وضرب يخص أهلها. ففيما يخصنا، فإن الصعوبة في توسيم الحداثة ناجمة عن أننا لا نحيا الحداثة على وجهها الكامل ولا التقليد على وجهه الأصيل، بل نحيا وضعا "بينيا" : بين حداثة خلاسية وتقليد هجين. والحال أنه «كلما كان المجتمع تقليديا كلما كانت الأمور مختلطة فيه بين ما هو تقليدي وما هو حديث على كافة الصعد بما في ذلك الفكر والتصور. وكلما كان المجتمع حديثا أو قطع خطوات مهمة في الحداثة تبينت وتجلت ملامح الحداثة بشكل أوضح»[301]. ولذلك صعب هو علينا تبين معالم "معنى الحداثة". وأما فيما يتعلق بالتباس الحداثة حتى على أهلها، فإن ذلك عائد إلى "التعددية" التي تطبعها طبعا تنشأ عنها هو أصلا وما لحقها بعدا. وهو ما يعبر عنه الأستاذ أحيانا بدلالة : "بانوراميـة مفهوم الحداثة". وهي "تعددية" ذات أوجه :

وأول وجوهها؛ ما جاز لنا أن نسميه "التعددية التداولية"؛ أي تعددية "أنحاء تداول" المفهوم بحسب مجالات ومساقات اللغات المتداولة، وذلك ما بين "تداول عربي"

---

[299] المصدر نفسه. ص. 41.

[300] المصدر نفسه. ص. 58.

[301] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص.37.

للفظ، و"تداول أنجلوسكسوني"، و"تداول قاري" - بما هو أفاد، في المجال التداولي العربي الكلاسيكي - الذي يظل مع ذلك راسخا في الذهنية العربية - معنى "الآنية" و"الراهنية" و"الجدة". إذ في العربية "حداثة الشيء" تعني "فتوته"و"جدته". وهذه الدلالة الأخيرة هي الأرسخ من غيرها في الذهنية العربية لدرجة التسوية القائمة عندنا بين "الحداثة" و"الجدة". أما في المجال التداولي الأنجلوسكسوني فقد علقت بالأذهان وترسخت الدلالة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية - الفعل التصنيعي - وذلك بما صارت معه "الحداثة" تعني "التحديث"، بل تمت، في هذا المستوى من الدلالة، الاستعاضة عن صيغة الإسم "الحداثة" بصيغة الفعل "التحديث". وفي المجال التداولي الألماني والفرنسي - القاري - صارت تفيد "الحداثة" المعنى الفكري والفلسفي العميق، كما استحالت تتعلق هي بالدلالة الجمالية والفنية.

ثاني وجوه تعدد الحداثة، ما جاز لنا أن نسميه "التعددية الطبوغرافية"، بما أفاد أن الحداثة "مستويات" لا مستوى واحد، و"درجات" لا درجة واحدة، أو قل : إنها، على التدقيق، "حداثات"، أو هي "ذات أبعاد" أو هي حداثة "متعددة الأبعاد". ولذلك هو عد الأستاذ محمد سبيلا الحداثة «مفهوما بانوراميا شموليا يلقي بظلاله على الاقتصاد والفن ...»، وذلك على الرغم من أن «هناك معالم أساسية في كل ميدان» من التخبر عن أمرها يتشكل

فيصل التفرقة بين "قدامة" ذاك المضمار أو "حداثته"[302].

وقد سعى محمد سبيلا إلى فهم الحداثة في "مختلف مستوياتها وأبعادها ودرجاتها"، والوقوف عند "مياسم كل مستوى" : ثمة الحداثة التقنية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقانونية والفكرية والفنية ...

ثالث تعددية تمس الحداثة ما سماه "التعددية الخرائطية" أو "الكارتوغرافية". ولطالما تحدث محمد سبيلا عن "خرائطيات الحداثة" أو "كارتوغرافيا للحداثة"[303] أو "جغرافيا سياسية للحداثة"[304] أو "جغرافيات الحداثة"[305] ولا مشاحة في الألفاظ ما لم تتضمن هي مفسدة. وما عناه بهذه التسمية هو أن الحداثة الأوربية غير الحداثة الأمريكية، وهذه غير اليابانية، هذا فضلا عن أن تكون هي والحداثة الصينية سواء ...

- ب -

صدمة الحداثة

الحق أن الحديث عن "الحداثة" في العالم العربي، عند محمد سبيلا، يتم بتوسل مفاهيم نفسية بالدرجة الأولى،

---

[302] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص.35.

[303] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص. 60.

[304] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص. 60.

[305] محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**. ص. 44.

مفاهيم أفادها هو من رفقته الطويلة لنصوص سيغموند فرويد وإريك فروم وغيرهما؛ شأن "الصدمة" و"الجرح" و"الخدش" و"التمزق" و"المزقة" و"الشرخ" و"الندب" و "الانجراح" ... وذلك أكثر مما يتم الحديث عنها بتوسط مفاهيم اقتصادية أو اجتماعية أو تاريخية ... ولا يعني هذا أن الأستاذ أهمل هذه الجوانب، وإنما هي تقدمتها كلها فبزتها تلك المفاهيم النفسانية.

كلا، ما كان عهد العرب بالحداثة عهد "استرضاء" و"استمالة" و"استطابة" شأنه "رضا النفس" و"بهجتها" و"تصالحها مع ذاتها" ... وإنما كان عهدهم بها عهد "صدمة" تولدت عنها "مزقة". فبالنسبة للعالم العربي اقترنت الحداثة في الأذهان بالاستعمار اقترانا وما زالت. وهذا هو منشأ سوء الفهم الدائر حولها : «الحداثة تلازم الاستعمار. وهذه إحدى مشاكلها»[306] .. إذ لاحظ محمد سبيلا أنه من البدهي أن «يزداد مفهوم الحداثة بلبلة بسبب الصراع المندلع باستمرار بين الحداثة والتقليد، حيث تتولد حداثة مشوهة وهوية هجينة في كافة المجتمعات التي داهمتها الحداثة بعنف، مما تولدت عنه شروخ في الوعي، وتشوهات في رؤية الذات والآخر، وتخرمات في الواقع نفسه»[307].

---

[306] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص. 38.

[307] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص.22.

والحال أنه ما كان الشأن في وصف هذه الصدمة شأن الحديث عنها حديث "المؤرخ" أو "عالم الاجتماع"، وإنما الشأن فيها الحديث عنها حديث "المتطبب النفساني" الذي "يتطبب" للنفس العربية الكليمة : «عندما تصطدم الحداثة بمنظومة تقليدية فإنها تولد تمزقات وتخلق تشوهات ذهنية ومعرفية وسلوكية ومؤسسية كبيرة، وتخلق حالة فصام وجداني ومعرفي ووجودي معمم»[308]. أجل، الحداثة عندما تداهم بلدا ما، لا سيما إن كان هو بلد تقليد راسخ، فإنها «تتسبب في وقوع ارتطام مع النظام التقليدي». وهو ارتطام «اصطلح في الغالب على تسميته صدمة الحداثة»[309]. بل إن الوضع كان أعقد في العالم العربي، وذلك لأن الحداثة دخلته مستعمرة : ارتبطت تجربة الحداثة عند العرب بتجربة الصدمة الاستعمارية. فهما متقارنتان ومتلازمتان[310]. ومن ثمة، انطبعت تجربة الحداثة في العالم العربي بطابع مخصوص : الحداثة العربية هي حداثة "دخيلة متسللة" لا حداثة "أصيلة متولدة"، حداثة مرتبطة بالصدمة والرضة وانكسار الوعي واحتلال الأرض[311]. وبذلك اتخذت الحداثة في العالم

---

[308] محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**. ص. 21.

[309] المصدر نفسه. ص. 91.

[310] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص. 61.

[311] المصدر نفسه. ص. 61.

العربي "سمات مستفزة"[312] : "برانية" هي لا "جوانية"، وذلك بحكم تعلقها بالاستعمار. و"عنيفة" هي لا "مسالمة" : "عنيفة" هي في طريقة حلولها بربوعنا، و"عنيفة" هي من حيث فعلها التفكيكي في كياننا. ومختلط هو فيها أمل "التحرر" بواقع "السيطرة" : "التحرر" من ثقل التراث والتقليد، و"الاسترقاق" للهيمنة. ثم إنها ما "استأذنت" هي ولا "استشارت"، وإنما كانت أمرا "حتميا" طال كل مستويات الوجود الاجتماعي وضيفا لم يستأذن أحدث في النفوس رجة ورضة. وأخيرا، "هجينة" هي كانت الحداثة لا "أصيلة"، وذلك بحيث امتزج فيها التقليد بالتحديث، فحدثت فيها تمازجات غريبة ... تلك هي السمات الأربع لحداثة العرب[313]. وقد أنبأت جميعها عن "عسر الدخول في مخاض الحداثة العاتي".

فقد تحقق بهذا، أن الحداثة لئن هي مكنت المجتمعات الغربية من التطور واندفعت إلى المجتمعات الأخرى غازية مروضة، فإن المجتمعات التي تلقتها "صدمت" لهذا التلقي إذ تلقت هي نتائج الحداثة - اجتياح الأرض والإنسان - دون أن تكون مهدها الذي فيه نبتت أو تخضع لمخاضها الذي عنه تأتت. لقد تأدت الحداثة إلى خلخلة كافة مستويات الحياة في المجتمعات التي كابدت اجتياح الحداثة نتيجة صدمة خارجية. ولئن هو كان شأن الحداثة

---

[312] محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**. ص.92.

[313] محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**. ص. 92.

أنها تعمد فتخرج هذه المجتمعات من دائرة "التكرار" و"الاجترار" و"المراوحة"، وأنها تفجر "دينامية تحول" كبيرة، فإن شأن هذه المجتمعات التي استكرهت على الحداثة وعنفت وما نضجت هي لها نضجا ولا طلبتها هي طلبا ولا استوثقت عليها استيثاقا ولا استعهدت بها استعهادا أنها تصير تعاني من "اهتزاز" في القيم والعادات والهويات، وتقاسي من "تقطعات" تلحق وتيرة الاتصال والاستمرار[314]. وتلك هي "المزقة".

والحال أن هذه "الصدمة" أورثت في النفس "مزقة" بين الوعي واللا وعي : إذ ثمة تمزق عنيف وشرخ كريه في العقل العربي الإسلامي، وفي الوعي واللا وعي الإسلامي، شرخ وتمزق وتوتر بين جاذبيتين ومنظورين، وذلك تحت تأثير انصهارنا في تقليدنا وتراثنا وديننا من جهة، ونتيجة اندماجنا في الحداثة في بعض مستوياتها التقنية والفكرية من جهة أخرى ... وبهذا صار وضعنا مذبذبا لا إلى ذاك ولا إلى هذه، وضع من يقلد ويلعن، ويعتقد وينتقد، ويعترض ويقتبس ... وتلك هي "تراجيديتنا الكبرى"[315]. مأساتنا إذن هي هذا المزيج المتوتر بين الأمر التقليدي والشأن الحداثي. وهو مزيج ينطبق على أنظمتنا السياسية حيث المشروعية مشتركة بين التمثيل القبلي والشعبي، وعلاقاتنا الاجتماعية حيث التوتر قائم في

---

[314] محمد سبيلا : **مدارات الحداثة**. ص. 91.

[315] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص. 73-74.

تكوين الأسرة وتوزعها بين بنية تقليدية وحديثة وعشائرية ونواتية، ومجالنا الفكري والثقافي والروحي، حيث المزاوجة الغريبة بين القيم التقليدية والعصرية. والحال أننا في كل هذه المستويات نشعر بهذا "التمزق الحاد بين قصور التقليد وجاذبية الحداثة". وهو تمزق "نجده في نفسية كل فرد، وفي ذهنيته، وعقليته" وترافقه دوما "جراحات وخدوش وأزمة ذاتية فكرية"[316].

فقد تحصل، أن الحديث عن مسألة "الحداثة" في الوطن العربي رهان تحدث عنه الأستاذ محمد سبيلا بوفق لغة "التراجيديا والتمزق والتوتر والكآبة"[317]. وأي حديث عن "مجتمع ممزق بين تثاقلات التقليد وجاذبيات الحداثة"[318] غير هذا؟ وأي بيان عن مجتمع تتصارعه قوتان "جاذبية التراث وإغراء الحداثة"[319] غير هذا البيان؟

- ج -

مكر الحداثة

ذاك كان حديثا عن مسألة "الصدمة" وحيثياتها، أما خبر "مكر الحداثة" فشأن آخر :

---

[316] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص. 141.

[317] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص. 75.

[318] المصدر نفسه. ص. 102.

[319] محمد سبيلا : **مدارات الحداثة**. ص. 174.

بنى أغلب المفكرين المغاربة، سواء أولئك المبشرون منهم بالحداثة أم المناصرون للقدامة، أنظارهم الفكرية في "الحداثة" و"التقليد" على افتراض إمكان، بل حاصل، الفصل بينهما، وحاول بعضهم إيجاد أنحاء من الوصل وعبارات مرور صمدت أم لم تصمد ... ولئن هو أكد الأستاذ محمد سبيلا أن في المجتمعات التي نشأت فيها الحداثة حدث هذا الانفصال بالفعل - إذ الحداثة الغربية في عمقها حداثة مناهضة للتراث - إلا أنه اعتبر سمة "المناهضة" هذه سمة خاصة بالحداثة الأوربية، وأن هذه الحداثة "مصبوغة بصبغة الصدام مع التراث التقليدي"[320]. غير أنه في العالم العربي حدثت تجربة من نوع آخر. إذ بدل "التصادم" الظاهري، حدث، على التحقيق، ضرب من "التلاقح". إلا أن هذا التلاقح كان أمرا عجبا. إذ ثبت لدى المحققين من دارسي سوسيولوجية الحداثة وسيكولوجيتها أنه : «كلما كان الفضاء والمجتمع تقليديا، كلما كان تلاقح الحداثة والتقليد تلاقحا لغزيا وملتبسا واختلاطا على كافة المستويات»[321]. والحال أنه لئن هو كان لهذا الأمر أن يصدق، فإنه يصدق بالدرجة الأولى على العالم العربي حيث قامت هناك "هذه العلاقة الماكرة والخادعة بين التحديث والتقليد".

---

[320] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص. 60.

[321] المصدر نفسه. ص. 36.

وهكذا، فإن محمد سبيلا ما فتئ يؤكد، تلقاء حديثه عن "صدمة الحداثة"، عن "التلاقح" الحاصل بالفعل بين الحداثة والتقليد، لا بناء على "رغبة متبادلة" بين الطرفين في التعاون أو على ضرب من "الاعتراف المتبادل" ... كلا، ما كانت المسألة مسألة "إرادة" و"رغبة" ... إنما المسألة مسألة "ضرورة" و"واقع" ... إذ لئن هو كان هذا التصادم بين منظومتين ثقافيتين ومنظومتي قيم من شأنه أنه يحدث انجراحات وندوبا، بل شروخا في كلا البنيتين ويدفعهما إلى التفاعل إما إيجابا أو سلبا؛ أي إما بالتلاقح أو بالتمانع - وفي الحالة الأولى ينفتح باب "التثاقف" و"الاستعارة" و"التأويل المفتوح"، وفي الحالة الثانية ينغلق باب "الاجتهاد" و"التفاعل" وتنطلق آلية "الرفض" و"الإقصاء"[322] - فإننا لا نرى سبيلا إلا ذاهبا إلى أن العالم العربي حبذ الطريق الأول ونبذ الثاني، حتى أشد أجنحته تطرفا - النزعة الأصولية - ما فتئ هو يغازل الحداثة التقنية ويأخذ بها.

ولكي يتسنى للأستاذ محمد سبيلا التعبير، تعبيرا جدليا، عن هذا التفاعل الحادث بالفعل بين الحداثة والتقليد - والذي يكاد هو يكون تفاعلا قسريا لا خيار فيه - فقد أعمل لفظ "مكر التاريخ" : يريد التقليد أن "يمكر" بالحداثة، وتريد الحداثة أن "تمكر" بالتقليد، والتاريخ أمكر الماكرين. فهو يمكر بهما معا. إنما شأن التحديث ألا

---

[322] محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**.. ص. 80 .

ينتصر دفعة واحدة، بل إنه لا يتأتى له ذلك النصر المأمول إلا عبر صراعات مريرة وطويلة. وكذلك هو أمر التقليد، إذ ما كان من شأنه أن يسلم مفاتيحه دفعة واحدة، بل لا يفعل هو ذلك إلا بعد إبداء مقاومات وتلونات. وهو الأمر الذي يرى محمد سبيلا أنه «يمكن أن ندرجه ضمن مكر التاريخ وخداع التاريخ، بمعنى أن التظاهر شيء والأعماق قد لا تعبر عن نفس الشيء»[323]. يقول سبيلا فيما يجري مجرى هذا الاعتبار : «افترض مبدئيا أنه صراع متعثر، مرة تنتصر الحداثة والتحديث، ومرة ينتصر التقليد، ومرات ينتصر مكر التاريخ بتلوناته وتشابكاته، حيث تلبس الحداثة لبوسا تقليديا ويتلبس التقليد لباسا حداثيا ويتشابك المنظر على المرء، فلا يتبين أي العنصرين يحقق الظفر. ولكن مبدئيا، للتاريخ اتجاه ومحددات وحتميات وأقدار إلى حد ما. فإذا كان التقليد راسخا وقويا وضاربا بجذوره في أعماق التاريخ والنفوس والمتخيل، فإن الحداثة أيضا لها مظاهر قوتها وآلياتها الاستدماجية والتكييفية وقدراتها الإغرائية»[324]. ثمة إذن "آلية" أوتوماتيكية داخلية يعمد إليها الطرفان بغاية إحداث ضرب من التكيف مع المقام. وما هذه الآلية، إذا ما هو حقق أمرها، سوى "مكر المكر" نفسه؛ أي "مكر التاريخ"

---

[323] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص. 267.

[324] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص. 103.

الذي يسمح بحدوث "تمازجات خاصة" بين التقليد والحداثة.

فقد تلخص إذن، أنه يمكر التقليد، وتمكر الحداثة، والتاريخ أمكرهما ... ومكرهما من جنس واحد : "الاستدراج". كل يستدرج غيره إلى عرينه لينقض عليه، فإن هو لم يقدر غازله.

كيف "يمكر التقليد"؟ يتلبس جزئيا بعض لبوس الحداثة ليتمكن من الاستمرار.

كيف "تمكر الحداثة"؟ تتطور الحداثة في التقليد لتتمكن من أن تنفذ.

كل منهما "يستعير" الآخر ويحاول "احتواءه" و"ترويضه" و"تسخيره" بتوسل أنماط من "الاختلاط" و"التمازج" لا تكاد تنتهي تنوعا وتفننا ومكرا وحيلة[325].

وكيف "يمكر التاريخ"؟ يلبس على التقليد فيحدثه، ويلبس على الحداثة فيلينها.

والحال أن محمد سبيلا يبني فكرة "المكر" الثلاثي هذه ـ "مكر التقليد" و"مكر الحداثة" و"مكر التاريخ" ـ على فكرة "دينامية" هذه الأطراف، لا سيما منها التقليد والحداثة، ونبذ فكرة "استاتيكية" الجانبين وثبوت حالهما وجمود فعلهما.

---

[325] محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**. ص. 92.

كلا، ما كانت الحداثة جمودا على الحال وسكونا إلى المآل. إنما الحداثة دينامية : قبض وبسط، وتوتر وتفاعل، واستلفاظ واستدماج، وصراع وتداخل ... فهي : "سيرورة تاريخية ضخمة". وهي "دينامية سوسيولوجية لها مساراتها ونواميسها ومحدداتها وحتمياتها وتفاعلاتها الداخلية". إنما الحداثة حيوية، وإنما الحي دوما في نزوع.

وكلا، ما كان التقليد وعاء جامدا أو خزانا ثابتا، وإنما هو أيضا يغلي بالدينامية. ولئن هو حق أن التراث "مخزون عميق في النفوس وفي البنيات الاجتماعية"، فإنه يحق أيضا أنه ما كان هو بالمخزون الساكن وإنما هو مخزون متحرك فاعل.

أمام هذه التفاعلية المزدوجة، فإنه لا مجال للحديث عن "نزعة إرادية"؛ أي عن "منزع يفترض أن السيرورة التاريخية الحية تتوقف فقط على النيات والإرادات والمقاصد والأمزجة والأهواء"، وإنما الأمر بالضد : «إن الحداثة تدخل في صراع مع التقليد حيث تحصل تنازلات وتفاعلات وتبادلات، لأن هذا هو مسار التاريخ. فالتقليد له ذكاؤه وبصيرته، وهو أيضا عندما يشعر بأنه مهدد فإنه يزاوج ويتبنى أشكالا عصرية للحياة، فيندمج فيها سواء على مستوى السلطة أو على المستوى الشخصي أو على مستوى الأفكار (...) فالتقليد ليس بليدا، فهو أيضا متشبث ومتمسك بالحياة، وهو أيضا يريد أن يحيا»[326]، وعندما

---

[326] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص. 89-90.

يجد التقليد نفسه أمام طغيان قوة الحداثة، فإنه يتكيف ويدخل في "مساومات" و"تسويات" و"حلول وسطى"، وذاك من مكره.

تلقاء التقليد، تقوم آلية الحداثة ـ التي هي التحديث ـ على القطع مع ما هو ميت ومتجاوز؛ أي على العفو عن التصورات البالية المرتبطة بصورة العالم في الوعي التقليدي التي هي صورة مرتبطة بالعلم القديم. لكن الحداثة في الوقت نفسه استمرار وتطوير ووصل مع عناصر الحياة في التقاليد والتراث والموروث تستدمجها وتضمها، بل وتستقوي بها ضد الميت من التراث. ولذلك هي كانت الحداثة "انفصالا واتصالا في آن". وما كان "المنطق الواحدي" القائم على أن لا ثالث بين الأبيض والأسود بمفيد في "فهم آليتها" التي هي آلية مثناة : آلية القطع مع الماضي، وآلية استمرارية الماضي أو تجديده وتجديد التراث والتقليد. للحداثة إذن آلية مثنوية : آلية استغناء وآلية استدماج، آلية استدبار وآلية استقبال[327].

فقد تحقق، أن "الحداثة توتر زمني يتجاوز ذاته باستمرار لا عن طريق نفي ماضيه وأزمنته السحيقة [التقليد] بل عن طريق صوغها وإعادة عجنها ضمن تركيبة جديدة يمثلها المستقبل". ولهذا يقول الأستاذ محمد سبيلا : «لذلك

[327] المصدر نفسه. ص. 106-107.

أنا أرفض مطلقا المنطق الواحدي، وربما كان الطريق الخاص الذي أحاول بلورته فكريا هو هذا»[328].

يعبر سبيلا عن الصراع الظاهر بين التقليد والحداثة بمفهوم خاص هو مفهوم "الصراع الاستعاري"؛ بمعنى ذلك الصراع الذي يعمد فيه المصارع إلى "استعارة" و"اختلاس" ما عنده ممن معه يتصارع. فمن شأن التقليد أن يستعير التحديث، وأمر التحديث أن يختلس التقليد. والحداثة، في إطار صراعها مع التقليد، تحاول أن تتكيف معه وأن تلبس لبوسه حتى تكسب هي المشروعية، كما أن التقليد نفسه يجد أنه مضطر ليتلبس بالحداثة التلبس حتى يكسب هو المصداقية[329]. وبالفعل، كثيرا ما يتلبس التقليد لبوس الحداثة ليتمكن هو من التكيف والاستمرار، بينما تتلبس الحداثة بالتقليد أحيانا لتتمكن من أن تنفذ وتفرض نفسها. والحال أن هذا التزاوج الاستعاري الماكر «نشهده في كافة مستويات الكل الاجتماعي، نشهده في التلاقح بين منظومتي القيم، وفي المستوى الإدراكي، والسلوك الفردي، في المعرفة، في الاقتصاد وفي السياسة». والحق أن «هذه الحالة البينية هي حالة طويلة الأمد إذ أنها لا تحسم بتحويل إرادي للمؤسسات أو المنظومات القانونية بل عبر تحولات ثقافية بعيدة المدى. وانتقال منظومة ثقافية

---

[328] المصدر نفسه. ص. 65. أنظر أيضا : محمد سبيلا : **مدارات الحداثة**. ص. 193.

[329] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص. 74.

تقليدية إلى الحداثة هو في الغالب انتقال عسير مليء بالصدمات الكوسمولوجية والجراح البيولوجية أو الخدوش السيكولوجية للإنسان، وكذا بالتمزقات العقدية لأنه يمر عبر "قناة النار"، أي عبر مطهر العقل الحديث والنقد الحديث»[330].

وكيف تمكر الحداثة؟

الأصل في الحداثة استكراه التقليد وتعنيفه. فهي«تقذف بالمجتمعات التقليدية، ولمرة واحدة، في أتون معركة لا مستقر لها، وتعرضها لعواصف التاريخ الهائجة، وتخرجها من زمنيتها التكرارية الأبدية، ومن نرجسيتها إلى زمن كوني قوامه التجدد النوعي، والنزوح الدائم عن المركز». فالأصل في الحداثة إعمال "إستراتجية هجومية" شأنها توسل التشدد لا الترفق : «للحداثة إستراتجيتها الهجومية القصوى، المتمثلة في تحويل الجواهر إلى علاقات، والماهيات إلى سيرورات، والغايات إلى وسائل، مدهرنة كل ما هو مقدس، ومؤرخنة كل ما هو أبدي، ومبخرة كل ما هو صلب»[331].

وكذلك هو الأصل في التقليد أن يصارع الحداثة. كلاهما للآخر مصارع بدءا وبديا : «كل من يعتقد بأن العلاقة بين التراث والمعاصرة أو الحداثة هي علاقة تصالح وتلاؤم

---

[330] محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**. ص. 21.

[331] المصدر نفسه. ص. 42و43.

فهو واهم، لأن العلاقة في عمقها هي علاقة الصراع، يحاول التراث احتواء الحداثة، يحاول نزع فتائل الحداثة، يريد شل مفعولها النقدي تجاه القيم والمؤسسات التقليدية، في حين أن الحداثة تحاول أن تمتطي التراث، تحاول أن تتسرب عبر التراث ذاته، تريد أن تتسلل عبر التراث لتفرض نفسها، ولتكسب مشروعية ما»[332].

إلا أن الحداثة ما كانت هي "غبية" عندما تهجم هجمتها فتصطدم بالتقليد، وإنما هي تداريه وتماريه. ولنا في الحداثة الأوربية نموذجا : «إن أوربا النهضة قطعت مع ماضيها القريب، ماضي القرون الوسطى، ماضي عصر الظلام، لكنها طورت جوانبه المضيئة مع العودة إلى ماض أعرق وأعمق هو التراث الروماني (في القانون) والماضي الإغريقي (العقل الفلسفي)، إضافة إلى ما التقطته من الحضارات الحية آنذاك كالحضارة العربية الإسلامية. فالحداثة الأوربية قطيعة واستمرار، لفظ وامتصاص رحيق»[333].

تعرض لنا الحداثة وجه آلياتها التقنية المغرية فتفتننا، بل تفتن حتى أشد المحافظين منا. ويحاول العرب اليوم استدراك ما فاتهم من الحداثة التقنية الاستهلاكية، لكنهم، على العموم، ما زالوا يرفضون الأسس الثقافية للحداثة الغربية. نقبل أجزاء من الحداثة ونرفض أجزاء. يتكيف

---

[332] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص. 178.

[333] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص. 65.

الأصوليون منا جزئيا مع الحداثة، وخاصة التقنية منها، لكنهم يرفضون البنية الفوقية وينكرونها محدثين الفصل المصطنع بين الحضارة الحديثة والثقافة الحديثة. يتساءل الأستاذ سبيلا : هذا هو رهانهم الخاص. هل من الممكن امتلاك ناصية الحداثة انتقائيا بالتمييز بين روحها ومظاهرها، بين فكرها ومنتوجها؟ ويجيب : «هذا ما سيؤكد التاريخ مدى صوابه»[334].

أمَا علم هؤلاء أن الحداثة، مثل رأس جانوس، ذات وجهين : تفتننا بالتقنية لتجتثنا من التراث؟ إن أخطر ما في الحداثة إنها : «لا ترتكز على أي شيء غير ذاتها، فليس لديها عصر ذهبي أو نموذج مثالي ومعياري تحتذيه، بل هي لهاث مستمر وراء الجديد والمأمول وانشداد قوي إلى المستقبل المجهول، وهو ما يجعلها ترتكز فقط على نفسها، أي على التحول». تفتننا الحداثة بأن تملأ هي حياتنا بالمعنى العابر - التقنيات - لكن لتقذف بنا إلى فراغ المعنى وغياب الغاية[335].

وكيف يمكر التقليد؟

«استحصال آلية الحداثة مع لفظ نواتها الفكرية»[336] : تلك هي إستراتجية التقليد. فكما أن للحداثة إستراتيجيتها

---

[334] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص. 62.

[335] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص. 48.

[336] المصدر نفسه. ص. 62.

الهجومية، فكذلك للقدامة إستراتجيتها المضادة الدفاعية. للتقليد إذن آليته الدفاعية. وإن خطته لتقوم، إجمالا، لا على رفض الحداثة وإدانتها والمطالبة بالتخلي الكلي عنها، بل تنهض هي على الدعوة إلى محاولة تشذيب الحداثة وترويضها وإضفاء طابع روحي عليها وتخليقها التخليق وتقليم أظافرها ونزع أشواكها. والسبب في هذه المخاتلة، أنه لا يمكن للتقليد أن يرفض الحداثة الرفض كله، لأنه آنها سيجد نفسه يرفض الواقع والتاريخ والتقدم ويحكم على نفسه بالضعف والانعزال والتخلف. ولذلك هو يعمد إلى استعمالها واستثمار بعض جوانبها والاستفادة من تقنياتها الاقتصادية ونظمها السياسية مع رفض بنيتها الفوقية الثقافية والميتافيزيقية[337]. فلئن هو كان الأصل في التقليد الدفاع، فإنه ينتحل لهذا الدفاع الحيلة ويتمحلها : «إن قوة التقليد تبدي مقاومات مستمرة، وتكيفات آنية ماكرة، وتتلبس ألف قناع وقناع إما لامتصاص الحديث واستذابته في صلبها أو لإفراغه من محتواه واستدماجه ضمن منظومة رؤيتها، وهكذا دواليك أو العكس»[338]. يحاول التقليد "أسلمة الحداثة" إذن[339].

---

[337] محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**. ص. 43.

[338] محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**. ص. 62.

[339] محمد سبيلا : **النزعات الأصولية والحداثة**. منشورات رمسيس. السلسلة الشهرية المعرفة للجميع. العدد 13. 2000. ص. 15.

ولئن هي تتبدى النزعة الأصولية ـ حامية التقليد ـ بمظهر المعادية للحداثة والرافضة لها، فإن محمد سبيلا لم يبدل جهدا قدر ما بذله من أجل تفنيد هذه الصورة، ولم يسع هو إلى "تنسيب" حكم و"مراجعته" و"تلطيفه" قدر ما سعى إلى فعل ذلك مع هذا الحكم، وما زال يفعل حتى قال : «لقد غامرت أكثر من مرة بطرح هذه الفرضية»؛ يعني أن النزعة الأصولية إن هي حقق أمرها مع من ينبغي له ذلك لتبدى أنها : «استجابة للحداثة من حيث إنها قبول بالحداثة ورفض لها في نفس الوقت، رفض لجوانب معينة منها، رفض للا أخلاقيتها، ولعنفها وشراسة علاقتها، ولكنها لا تستطيع أن تكون ضد الحداثة (...) فهناك مخاض غير واضح ينطوي على قبول بالحداثة ومحاولة تدجين الحداثة و"أسلمتها" وترويضها بدون أن يعني ذلك رفضها، لأن هذا الرفض، هو عمليا رفض للتاريخ وللتطور وللواقع، وما هو بدهي في الحياة اليوم»[340].

والحاصل مما تقدم، أن التراث يحاول احتواء الحداثة ويريد شل مفعولها النقدي اتجاه القيم والمؤسسات التقليدية، في حين أن الحداثة تحاول أن تمتطي التراث، وتحاول أن تتسرب عبره وتتسلل لتفرض نفسها ولتكسب ضربا من المشروعية. وقد تنتهي هذه المخاتلة الطويلة العسيرة إلى التعايش، وقد تنتهي إلى التصادم، وذلك حين الاصطدام بين "نرجسية الحداثة" و"نرجسية الخصوصيات". ولهذا

---

[340] محمد سبيلا : أمشاج. ص. 120.

السبب، يدعونا الأستاذ سبيلا إلى الكف عن تبني منطق الضحية : «للتقليد صلابته، وأساليبه في المقاومة والصمود أمام الانتشار الكاسح للحداثة، وطرائقه في التكيف معها ومحاولة احتوائها؛ كما أن للحداثة قدراتها الخاصة على اكتساح وتفكيك المنظومات التقليدية، وأساليبها في ترويض التقليد، ومحاولة احتوائه أو استدماجه أو إفراغه من محتواه»[341]. هناك إذن هذه العلاقة "الماكرة" و"الخادعة" بين التقليد والحداثة، وذلك بحيث يتلبس التقليد أحيانا بعض لبوس الحداثة حتى يتجنب هو البيدودة، بينما تتمترس الحداثة وراء التقليد حتى تتمكن هي من الديمومة. كل منهما يحاول احتواء الآخر. وحين يحدث أن يقع التصارع بينهما، فإن محمد سبيلا يعبر عنه دوما تعبيرا مفارقا في قوله : «الصراع بين المنظومتين صراع معقد وشرس بل قاتل»[342]، وفيما يجري مجراه من قول : «الصراع بين البنيتين صراع قاتل وأبدي»[343].

متى ستنتهي هذه اللعبة ؟ وكيف ستنتهي؟

يتساءل الأستاذ سبيلا : «هل ستكسب الحداثة؟ هل سيكسب التراث وقوى التراث المعركة؟»[344] ويجيب،

---

[341] محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**. ص. 21.

[342] محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**. ص. 21.

[343] محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**. ص. 62.

[344] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص. 180.

بدءا، إن «تلك سيرورات تاريخية طويلة الأمد وليست مجرد معارك سياسية قابلة للحسم عن طريق الإرادة والتنظيم المؤسسي»[345]، وأن «الصراع سيطول، ولن يتم حسمه بقرار سياسي أو فكري»[346]، ويجري مجراه قوله أيضا : «إنه صراع لا يمكن حسمه بقرارات ولا بمواقف إرادية»[347]. ثم إنه يعلن، تثنية، أن «مجتمعنا يعيش هذا المخاض، وسيعيشه لمدة طويلة، ولا أستطيع أن أتنبأ بالمستقبل البعيد»[348]. ولئن هو "استشعر" بأن هناك في العالم العربي «رهانا على تقليم أظافر الحداثة وعلى تشذيب التراث بحيث يحصل نوع من المصالحة التي تجعل التراث يتقبل الحداثة، والحداثة تخدم التراث وتقبله بدورها»، إلا أنه سرعان ما أضاف : «لكن يبقى الرهان معلقا : هل ستنجح؟»[349] ويعلق في مكان آخر بما يعضد هذا الرأي الوقفي الذي ذهب إليه : «نعم هنالك ثقافات ذات عمق تاريخي كالثقافة العربية الإسلامية تدافع وتحاول تشذيب هذه الحداثة. ونتائج ذلك هي نوع من التسويات. لا أقول الانتصار المطلق للتقليد أو للحداثة، لكن أفترض أن هذا الصراع يؤدي إلى تسويات كما هو الأمر على

---

[345] محمد سبيلا : **الحداثة وما بعد الحداثة**. ص. 43.

[346] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص. 209.

[347] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص. 236.

[348] محمد سبيلا : **دفاعا عن العقل والحداثة**. ص. 102.

[349] محمد سبيلا : **أمشاج**. ص. 61.

المستوى السياسي، وهو صراع مفتوح سيستمر عقودا إن لم يكن قرونا، ولعل من الصعب التكهن بنتائجه بشكل حاسم»[350]. ومن بعد، فإن لا ضمان على الزمان.

وكيف يمكر التاريخ؟

يمكر التاريخ، أولا، حين هو " يستدرج" الفاعل التاريخي إلى الفعل لغاية بعيدة لا يراها الفاعل. ها هو الدياني الأصولي يريد الدين، فإذا به يعمل على الدنيا؛ أي أنه يوجه الدين، من حيث لا يعلم، نحو السلطة والسياسة والدنيا ويثمره بما يثمر به شؤون الحياة المادية، وذلك بالبدل من أن يوجهه هو، كما يفرض منطق الدينونة ذلك، نحو فضاءات الروح الحرة والتعبير والتربية الروحية[351]. وكأن حاله ههنا يشبه حال من قال فيهم الشاعر :

وذموا لنا الدنيا وهم يرضعونها
ولم أر كالدنيا تذم وتحلب

ويتساءل محمد سبيلا : «هل هذا قدر كل التجارب الروحية الكبرى؟ أم ماذا؟ وهل باستطاعة أي تجربة أن تفلت من مصائد الحداثة ومن مكر التاريخ ونزعته الماكرة القاسية المتمثلة هنا في جر الدين إلى حلبة الإيديولوجيا واستخدامه أداة في الصراعات الدنيوية؟»[352] ويجيب عن

---

[350] محمد سبيلا : امشاج. ص. 138.

[351] محمد سبيلا : النزعات الأصولية والحداثة. ص. 18.

[352] محمد سبيلا : النزعات الأصولية والحداثة. ص. 20.

تساؤله هذا بقوله : «إن التاريخ وحده كفيل بأن يبرز لنا أشكال المكر التي تتلبس الأحداث والأشخاص، والتي يستحيل على الذوات البشرية التي تحياها أن تفك رموزها وتكشف سرها. وذلك لأن الفاعل التاريخي غالبا ما تغيب عنه المقاصد البعيدة لأفعاله»[353].

وفيما تعلق بالنزعة المصاحبة للحداثة - النزعة الاستعمارية - يلاحظ سبيلا : «إن شراسة الغرب وعدوانيته تجاه الثقافات الأخرى، وعلى رأسها العرب، كثيرا ما تولد ردود فعل رافضة كليا، إذ تظهر دعوات لرفض الغرب جملة وتفصيلا. وتلك إحدى أشكال مكر وخداع التاريخ العالمي : إذ أن الخلط بين الحضارة الغربية ونزعتها المركزية العدوانية، والمطالبة بقذف الرضيع مع ماء الحمام كما يقال، معناه الانخراط في الوعي المغلوط. فالطريق إلى الحضارة واحد هو طريق العقل وطريق العلم والتقنية. والخلط بين عدوانية الغرب والعقل الغربي في اتجاه رفضهما معا لن يتولد عنه إلا تكريس التأخر التاريخي الذي نعاني منه كعرب منذ عدة قرون»[354].

---

[353] المصدر نفسه. ص. 18.

[354] المصدر نفسه. ص. 97.

على سبيل الختم

ها نحن نخلص بعد هذا الاستعراض لأهم مساهمات مفكري المغرب في مناقشة "قضية الحداثة" إلى الخلاصات الثلاث التالية :

- أولا؛ إن الحداثة هي الأمر الذي حام عليه هؤلاء المفكرون وداروا حوله وتكلموا فيه. ومنهم من تطرف ومنهم من توسط. وأيا كان الأمر، فإن كل هؤلاء المفكرين المغاربة الذين عرضنا إليهم أدركوا أهمية الدعوة إلى "الحداثة"، هذا وإن هم أبدوا تبرمهم من قصور الجهد المبذول في مجال تحديث المجتمع والفكر المغربيين. مما كان من شأنه أن هو جعل من التفكير المغربي في مسألة "الحداثة" تفكيرا مثنويا : تفكير في حيثيات الأخذ بأسباب الحداثة، وتفكير في أسباب إخفاقها، لا سيما إن نحن علمنا أن النزعة إلى التحديث نجحت في العديد من الأقطار وأنها راكمت الإخفاقات في الأقطار العربية، وذلك بما هو ولد تلازما بين النظر في أمر الحداثة وشأن إخفاق التحديث.

ثانيا؛ إن كل مفكري المغرب هؤلاء، على تباين مشاربهم، دعوا إلى إعمال مبدأ "النقد المزدوج" في شأن "الذات" وأمر "الغير"، بما صار معه هذا "النقد" ـ نقد "الذات" ونقد "الغير" ـ موضعا مشتركا لذاك الفكر. أجل، قد يضعف "نقد الذات" حتى يكاد ينمحي (طه عبد الرحمن) أو يشتد حتى يخشى أن يتضخم (عبد الله العروي)، وقد

يهن "نقد الغير" حتى يكاد يغيب (عبد الله العروي) أو يشتد حتى يكاد يظلم ويعتم (طه عبد الرحمن)، وقد يعتدل على "الذات" وعلى "الغير" فلا يؤلم (محمد عابد الجابري، علي أومليل، محمد سبيلا) وقد يرمي بالذات والغير إلى مهواة العدم السحيقة (عبد الكبير الخطيبي)؛ إلا أن لا أحد من هؤلاء المفكرين جادل في "شرعيته" و"جدواه". بل تكاد هذه الخصيصة تصير للفكر الفلسفي المغربي سيماه التي بها يستعرف. مما هو وشى بالتلازم الذي شهد عليه العالم العربي بين وجهي الحداثة : الوجه الرحماني (التحديث) والوجه الشيطاني (الاستعمار). هذا مع سابق العلم، أن المغاربة عرفوا التحديث مقرونا بالاستعمار، وهم يرومون اليوم تحديثا بلا استعمار. عز المطلوب.

ثالثا؛ إن كل هؤلاء المفكرين نظروا، من حيث يشعرون أو لا يشعرون، في سؤال "الحداثة" الأساسي : «ماذا يعني أن يكون المرء - المغربي ههنا - "حداثيا"؟» وقد أجابوا إجابات مختلفة. إذ كاد أن يجمع الأساتذة العروي والجابري وأومليل وسبيلا على أن : «معنى أن يكون الإنسان العربي "حداثيا" هو أن يكون "عقلانيا"»، مع تباين في تحديد المقصود بوسم "العقلانية" ودور "التراث" في إمكانية إحداث هذه "العقلانية" إيجابا أو سلبا. وانفرد الخطيبي بجواب مخصوص : «أن تكون "حداثيا" هو أن "تبدع المستقبل"». وتميز طه عبد الرحمن باستشكال أمر "الحداثي" نفسه : «أن تكون

"حداثيا" هو أن تكف عن "تقليد" الحداثي»! بهذا مال "العقلانيون" من مفكرينا إلى تحديد "الحداثي" بسمة "العقل"، ومال "العرفانيون" منهم إلى تحديد من يكون "الحداثي" بميسم "الإبداع".

إلا أن المسألتين اللتين بقيتا "مسألتين خلافيتين" في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر هما مسألة "الموقف من التراث" ومسألة "النظر في أسباب فشل الحداثة بالعالم العربي". ففيما خص المسألة الأولى، تباينت المواقف بين مفكري المغرب : ما بين مبالغ في حفظ التراث وصونه، وداع إلى تركه وهجره، ومتوسط في اعتباره ودرسه. والمفكرون المغاربة في هذا على أقسام : مفكر في أمسه : ما الذي قسم له وقضي له به منذ الأزل بين الأمم؟ (طه عبد الرحمن) وما نظن أن ينتهي هو إلا إلى أن يتمثل بقول عمرو بين كلثوم التغلبي : «وما بكيت من زمان إلا ودهاني بعده زمان»! وآخر مفكر في غده وغد غده حتى طلب هو من الحداثة أن تكون هي إبداع المستقبل (الخطيبي)، وثالث مستقل هو بوقته في ما يلزمه في هذا الوقت، متمثل هو برأي الداراني القائل : «من كان يومه مثل أمسه فهو في نقصان» (العروي، أومليل، سبيلا). والذي عندنا، أن من واجب الفكر الفلسفي المغربي الحديث أن "يستملك" هو التراث، بل و"يستأثر" به - إذ لئن هو "أدار ظهره" للتراث، فإنه لربما انوجد من "الحرفيين" و"النصيين" من "يستفرد" به و"يستعمله" أنها بأسوأ استعمال يكون. ومن لم يدبر دبر له.

أضف إلى هذا، أنه لئن هو تؤمل حال مناقشة مفكري المغرب لمسألة "الحداثة"، وقيس هو على حال غيرهم من الأمم - وهذا ما انفرد بالتنبه إليه عبد الله العروي وعلي أومليل ومحمد سبيلا - لاكتشف أننا ما كنا في هذا من الأمم ببدع. إذ انوجد من المثقفين الأوربيين - وأوربا هي مهد الحداثة - من اعتبر الحداثة وتحرى مياسمها وانتصر لها (تيار الفلسفة الاجتماعية والسياسية من هيجل إلى هابرماس)، ومنهم من انتقدها وانتقد سماتها - التي هي مبادئ "العقل" و"الذات" و"الحرية" - وذلك بغاية تجاوزها التجاوز (تيار نقد الحداثة من نيتشه إلى هايدجر)، ومنهم، أخيرا، من هو انتقدها مذكرا باستعهاد الله أمر الطبيعة الإنسان واستوصائه بها خيرا واستوثاقه على أمرها وعلى أمر نفسه، وذلك النقد تم إما باسم "الدين" أو "الخلق" أو "البيئة" (التيار الديني التخليقي ناقد الحداثة من الرومانسيين إلى فرانز روزنزفايك ومارتن بوبر مرورا بالنزعة السلافية المتمثلة في كيريفسكي مثلا). وبالمثل، لئن أنت نظرت إلى وضع المفكرين المغاربة بأجلى نظر ممكن، لسهل عليك أن تتبين في موقف العروي ما يشبه موقف هيجل، وفي موقفي الجابري وسبيلا ما يشبه موقف هابرماس خصوصا والمدرسة النقدية عموما؛ أي موقف نقد "لا عقلانية الحداثة" الناتجة عن "فرط معقوليتها". ولو أنت تأملت موقف الخطيبي لبدا لك أنه أشبه ما يكون بموقف نيتشه وهايدجر من نقاد الحداثة الغربية بغاية تجاوزها نحو موقف سماه الأول : "العصر ما بعد التراجيدي".

وسماه الثاني "عهد البدو الجديد". ولو أنت رحت تنظر في موقف طه عبد الرحمن من "الحداثة" لقاربته بموقف المفكرين المسيحيين واليهود من نقاد الحداثة باسم "الدين" و"الخلق". وبالفعل، يناصر العروي الحداثة بلا تحفظ، ويناصرها الجابري وأومليل وسبيلا بتحفظ، وينقدها الخطيبي باسم تقويضه لذاك اللاهوت الذي احتوته ولتلك الميتافيزيقا التي نهضت عليها، وينتقدها طه لانسلالها عن الدين والخلق.

هذا مع ضرورة مراعاة اختلاف وضع المثقفين الغربيين والمغاربة من حيثيتين اثنتين : أولهما؛ أن أولئك، وعلى خلاف هؤلاء، ما شهدوا الحداثة في بلدانهم مقرونة بالاستعمار، بل كانت بلدانهم لغيرها مستعمرة. وثانيها؛ أنهم لما تحدثوا هم عن "دنيوية الحداثة" أو "دهرانيتها" أو "علمانيتها"، فإن ملاحظاتهم هذه خلت من منزع "الشك" و"الريبة" و"التهمة" الذي صار يرافق هذه الأوصاف اليوم عندنا وفي بلداننا، مثلما هو خلا نقاشهم مع أهل الحداثة المنافحين عنها، بالتبع، من كل هوى ديني عصبي. أما الحال عندنا فمباين من هذه الحيثية. إذ عندما يتهم القداميون منا الحداثيين بتهم "الدهرية" أو "الدنيوية" أو "العلمانية"، فإن الأهواء الدينية تدخل الكثير من الحساسية على هذه الأوصاف فتصيرها ضربا من "التهمة". إذ ما دخلت هذه الأهواء جدلا إلا أفسدته. أكثر من هذا، أدخلت هي عليه منطق "التبديع"، بله "التفسيق"، بله "التكفير". والحال أن مثل هذه "النعوت" تحولت عند العديد من أهل

هذه الملة إلى "تهم" استوجبت عندهم "إهدار الدم" بتعلة "الردة" وعاذرة "موالاة العدو" في بدعه التي ابتدعها. وقد يتجاوز "التكفير" منزلة أن يكون "تكفيرا من الوضع الأول" ليصير "تكفيرا من الوضع الثاني"؛ أي "تكفير تكفير"؛ وذلك من باب القاعدة الأصولية الرهيبة : "من نهى عن شتم الملعون فملعون"، و"من الكفر ترك إكفار من كفر". فليعتبر.

غير أن الموقف الأشد تفاؤلا من بين مواقف المفكرين المغاربة فيما تعلق بأمر معارضة الحداثة عندنا هو ما ذهب إليه العروي وسبيلا من أن ثمة تعالقا بين الحداثة وردة الفعل "الرومانسية" ضدها لدى كل الشعوب. ففي العهد الذي كان فيه التحديث سائرا بأوربا كانت الأدلوجة السائدة هي الأدلوجة الرومانسية - بمعناها العام والذي قد يشمل عندنا حتى الأدلوجة الأصولية - وهي الأدلوجة التي كانت تضع دائما نصب أعينها إما "عصرا وسيطا" يحيا - الرومانسية الغربية - أو "عصرا ذهبيا" يبعث - الأصولية العربية. وبناء عليه، فإن ما نشهده اليوم في مجتمعاتنا العربية، والذي يمكن تأويله على أنه رفض للحداثة أو خوف منها، ما كان هو أمرا غير متوقع لدى مفكرينا، وإنما هو، بالضد من ذلك، مطابق لتجارب أمم أخرى سبقتنا. بل إن الأستاذ العروي يذهب إلى حد استنباط "قانون" تاريخي لهذه الظاهرة : من شأن "التعقيل"، على مستوى الاقتصاد، أن يرفقه النداء إلى "اللاعقلانية" على مستوى الأحاسيس والأفكار، وذلك مثلما أن "العولمة" لا تتقدم إلا بتعميق الإحساس بأمر "الاختلاف" و"الاغتراب" في الآن نفسه.





المؤلف

- باحث مغربي وأستاذ فكر الأنوار والحداثة والفلسفة السياسية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن مسيك. الدار البيضاء.
- حائز على جائزة الاستحقاق ناجي نعمان اللبنانية سنة 2005.
- أصدر سنة 1991 كتاب «المثقف والسلطة» (دار الطليعة بيروت).
- صدر له عن منشورات الزمن كتاب «مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر» 2005. وصدرت طبعة مشرقية منقحة ومزيدة عن هذا الكتاب تحت عنوان «جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد» دار الهادي بيروت 2006.
- أصدرت له منشورات الزمن كتاب «ماذا يعني أن يكون المرء حداثيا؟» 2006.

❐ **تنبيه** : هذا الكتيب الذي بين يدي القارئ تيسير وتتميم للكتاب الصادر عن منشورات الزمن سنة 2005 تحت عنوان «مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر».



الدكتور محمد الشيخ